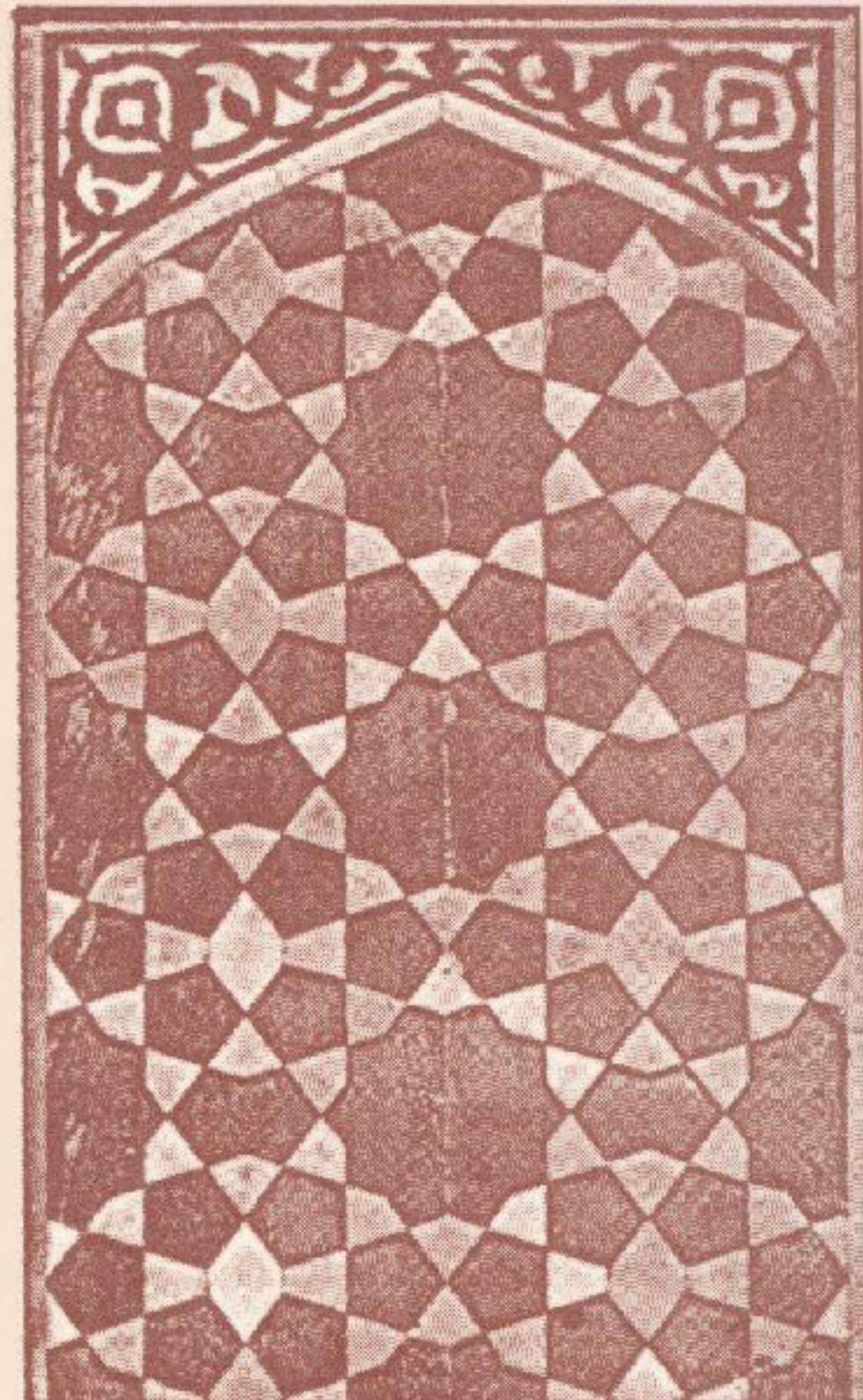
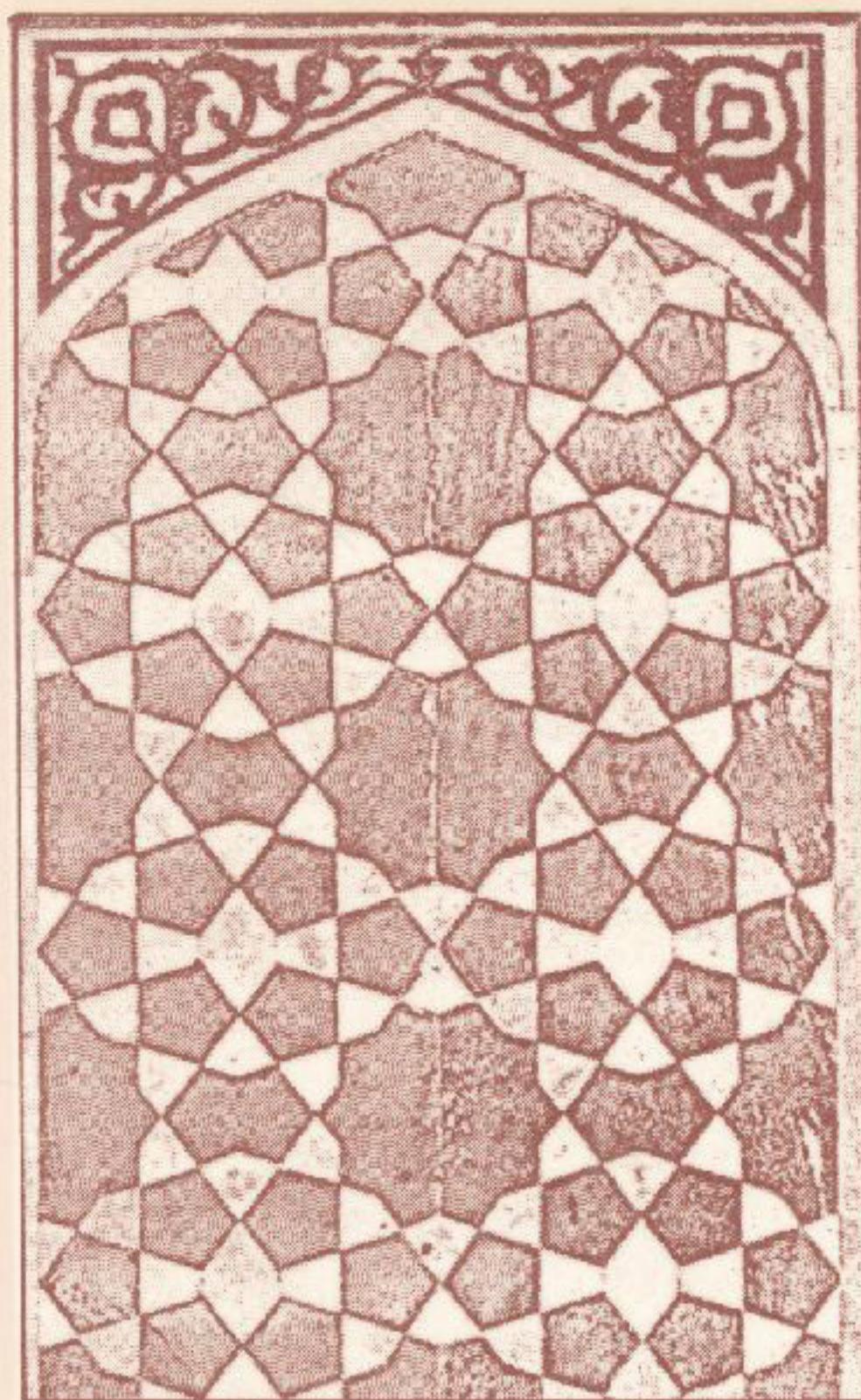


د. منى احمد محمد ابو زيد



مفهوم

اللهم
بِ الْفَلْسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

اسة مقارنة في فكر ابن سينا

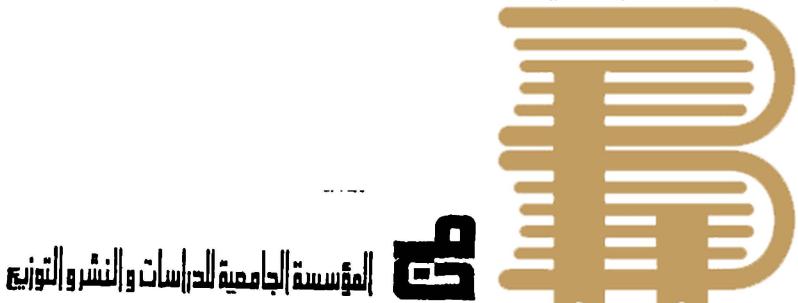
مفهوم الغير و الشّر في الفلسفة الإسلامية

جميع الحقوق محفوظة
طبعة الأولى
- 1411 هـ - 1991 م

د. منى احمد محمد ابو زيد

النميري و ابن سينا
في الفلسفة الاسلامية
دراسة مقارنة في فكر ابن سينا

شبكة كتب الشيعة



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

أهداء

إلى أستاذِي، الجليل
الأستاذ الدكتور عاطف العراقي
تقديرًا لعلمه واعترافًا بفضله

توضية

إذا كان كثير من الباحثين قد قاموا بدراسة العديد من مجالات الفلسفة الصينية ، سواء كان هذا في المجال الطبيعي ، أو الإلهي أو عند الحديث عن النفس ، أو غيرها من مجالات ، إلا أن موضوع الخير والشر عند ابن سينا لم يكن من الموضوعات المطروحة للبحث بشكل مباشر وإن كان البعض قد تناوله من خلال أجزاء متفرقة من أبحاثه ، عند الحديث عن العناية الإلهية ، أو من خلال الحديث عن تكوين العالم وما به من نظام أو غائية ، لكن دون تحديد لأهمية هذا الموضوع عند ابن سينا ، أو تحديد لما يتضمنه من أنكار .

ومن هنا ، كان الدافع لنا في تناول موضوع الخير والشر ، لأننا نعتبره من أهم المشكلات الفلسفية عند ابن سينا كيأن حل هذه المشكلة قد جاء بأفكار اعتبرت الرابط الداخلي الذي ربط جميع أفكاره وفلسفته وكانت الصيغة العامة التي صبغ بها دراساته ومعالجاته للموضوعات الفلسفية .

وتمثل أهمية هذه المشكلة في فلسفة ابن سينا فيما يلي :

أولاً : ان مشكلة الخير والشر من أهم المشكلات الفلسفية التي تحتل أهمية كبرى عند ابن سينا وقد اهتم بدراستها اهتماماً كبيراً ، والأفكار التي قدمها لنا من خلال دراسته لأبعد هذه المشكلة تعد أفكاراً بالغة الأهمية ، ويكفي ان نذكر انه عند تقديم تعريف الاصطلاح الخير والشر عند الفلاسفة ، نجد ان أكثر المعاجم الفلسفية تذكر تعريف ابن سينا للخير باعتبار أن هذا التعريف قد تأثر به الكثيرون من بعده سواء

كانوا مؤيدین أو معارضین ، فهذا التعريف الذي حدده يعتبر من أهم التعريفات التي قدمت عن الخير والشر بالإضافة إلى الأفكار التي عرضها من خلال تناوله لهذا الموضوع .

ثانياً : ان ابن سينا في هذه المشكلة يعبر عن السمة الغالبة في فلسفته ، وهي سمة التفاؤل التي تظهر في تفسيره لكثير من المجالات الفلسفية هذه السمة التي تقول ان الخير مقصود بالذات ، والشر مقصود بالعرض ، وان كل ما في العالم هو لأجل الخير وأجل غاية ، وان وجود الشر هو قليل بل ان وجوده نفسه لأجل غاية ، فوجوده ضرورة تابعة لوجود الخير .

ثالثاً : ان هذه السمة الغالبة لا يخلو منها أي كتاب من كتب ابن سينا سواء تناول فيه بعدها فيزيقياً ، أو بعداً ميتافيزيقياً أو إنسانياً ، فهو وإن كان لا يذكر هذه المشكلة مباشرة في بعض الأحيان ، إلا أنها تظهر بطريق غير مباشر عند تناوله للظواهر المختلفة ، وتحديده لها وتحليلها بناء على هذه السمة ، وهي أنها تسير نحو غائية وخيرة .

رابعاً : أن هذه المشكلة تعتبر من أهم المشكلات التي تسيطر على العقل الإنساني والبحث فيها لم يتوقف على عصر ، أو مجتمع ، أو فلسفة معينة ، وربما نجد في أقوال ابن سينا في التعبير عن هذه المشكلة ما قد نصلح به حالينا في حالينا المعاصرة .

فإذا كان كثير من مجالات فلسفته الطبيعية والعلمية ، أصبح غير صالح للإستفادة والتطبيق الآن بعد أن تغيرت النظرة العلمية بظهور العلم الحديث والنظريات الحديثة وأصبح الكثير من نظرياته الفلسفية التي بنيت على مسلمات علمية معاصرة لزمانه قد ثبت خطأها وأصبحت مجرد تراث لفكرة قديمة قد لا يفيد ، إلا أن مشكلة الخير والشر لما لها من ارتباط ب المجالات عديدة إنسانية أو إلهية ، يمكننا الانفصال عنها الآن ، وليس مبالغة أن نقول ان حالينا المعاصرة بما فيها من مشكلات وأزمات وحروب ، وما قد يشعر به الإنسان من صراعات نفسية وصراعات خارجية ، يمكن أن يكون الحل فيها هو الأخذ بأفكار ابن سينا عن الخير والشر .

فالعالم الذي صوره لنا ابن سينا طبقاً لفكتره ، هو عالم جميل رائع الألوان ، متسق الصور لكل موجود مرتبة من الكمال خاصة به ، ودرجة من الخيرية مناسبة لدرجةه من الوجود والكمال ، وهو وإن كان عالماً محدّضاً إلا أنه عالم منظم

يسير نحو غائية وتتكلفه العناية الإلهية ، فتحن في أشد الحاجة الآن إلى هذه التزعة التفاؤلية لمحاجتها ما قد يواجهها من مشكلات وصراعات نفسية وخارجية .

ولكن ما هي طريقة معالجتنا لهذا الموضوع ؟

سنحاول في معالجتنا لهذا الموضوع ان نهتم بجانبين :

الجانب الأول : اتنا لن نقتصر على عرض رأي ابن سينا في مشكلة الخير والشر فقط ، لأن مثل هذا العرض سيجعل المشكلة مقطوعة الأطراف بغيرها - وهي كما سبق ان ذكرنا - سمة بارزة في فكر ابن سينا ولا يمكن توضيحها إلا من خلال معالجة ابن سينا لمجالات فلسفته المختلفة ، لذا ستتناول علاقة هذه المشكلة بغيرها من مشكلات فلسفية عنده ، لأن هذا سيؤدي إلى توضيح وتعزيز وإحاطة أكثر لمفهومه في الخير والشر .

فهذه المشكلة ليست كغيرها من المشكلات الفلسفية عنده لها أبعاد وحدود صارمة تنتهي عندها إن هذه المشكلة تدخل في أكثر مجالات فلسفته ، كذا سنقوم بتحديد هذه الأبعاد ، وتوضيح صلتها بالخير والشر .

الجانب الثاني : اتنا في تناولنا للأبعاد المختلفة لهذه المشكلة لن نقتصر على عرض رأي ابن سينا وحده ، لأن رأيه في هذه المشكلة ليس إبداعاً فردياً منه ، بل هو نتيجة لما تعرف عليه من ثقافات مختلفة سواء كانت فلسفات يونانية ، أو ديانات شرقية ، أو جانباً إسلامياً يتمثل في ثقافته وديانته وترعرعه على آراء الفرق الإسلامية المختلفة وكذلك الفلسفة الإسلامية .

وليس معنى ذلك ان أفكار ابن سينا في الخير والشر كانت مجرد ترديد لما سبق أن تعرف عليه ، كلا ليس هذا ما وجدناه عنده ، بل اتنا نعتقد انه عند تحديد أي فكرة لأي فيلسوف لا بد أن نوضح المؤثرات المختلفة التي أثرت فيه ومدى استفاداته منها ، ومدى اختلافه عنها حتى نحدد مدى الابداع الذي جاء به ، فكل فكر لأي فيلسوف أو علم لأي عالم هو نتيجة لما سبقه من فلسفه أو علم ، ثم جاء هو ليضع لبنة جديدة معتمدة على اللبيات السابقة أو مختلفة عنها حتى يتم بناء الفكر أو العلم الإنساني .

وقد تبين لنا إذن أهمية دراسة موضوع الخير والشر في فلسفه ابن سينا وأرجو أن أوفق في الوصول إلى حقيقة هذه المشكلة عنده ، وأوفق كذلك في أن أعرضها بشكل واضح .

ومن عرض أنيده المشكلة عده من خلال ثلاثة أبواب ، يعرض في ثالث باب أحد أبعاد هذه المشكلة .

في الباب الأول نقدم الأبعد الممكناً يزيفه من خلال أربعة فصول .

في الفصل الأول : يبحث عن مصدر الخير يبحثه عن أدلة وجود الله تعالى .

وفي الفصل الثاني : يصف طبيعة هذا المصدر بصفاته الدالة على الخير .

وفي الفصل الثالث : يعرض لفعله تعالى في إيجاد العالم وما يصاحبه من وجود للشر .

وفي الفصل الرابع : نعرض لرأيه في العلم الإلهي وإن العلم الكلي يؤدي إلى القول بأن العناية الإلهية كلية .

اما في الباب الثاني : نقدم الأبعد الفيزيقية لمشكلة الخير والشر .

وفي الفصل الأول : نحدد علل الطبيعة وأن الشر يتعلق بالعلة المادية ، وأن الخير يتعلق بالعلة الصورية والعائية .

وفي الفصل الثاني : نقدم نقده للقائلين بانكار البحث والمصادفة وإن اثبات الغائية في الطبيعة هو اثبات للخيرية ثم تحليل ابن سينا لما يوجد في الطبيعة من شرور .

وفي الفصل الثالث : نعرض لعالم الكون والفساد عن ابن سينا وأن العناصر الأربعه بينها تحول وتغير ، وإن هذا التغير يؤدي إلى حدوث عدم ما وهو شر وإيجاد صورة أخرى وهو خير .

وأخيراً في الباب الثالث : نقدم الأبعاد الإنسانية لمشكلة الخير والشر .

في الفصل الأول : نعرض لتحديد ابن سينا للنظام الموضوع لخير الإنسان من حيث القضاء والقدر .

وفي الفصل الثاني : نعرض لعلاقة هذا النظام بما يصدر عن الإنسان من خير وشر ، وهل هو بفعله أم نتيجة لهذا النظام السابق .

وفي الفصل الثالث : نعرض لرأي ابن سينا في التواب والعقاب ، وهل هما معاً خير أم ان أحدهما خير والآخر شر .

وفي الفصل الرابع : نقدم موضوع السعادة باعتبارها الخير الأقصى للإنسان ونعرض لطرق الوصول إلى تحقيق هذه السعادة كما يحددها ابن سينا .

ولما كانت هذه الدراسة أطروحة علمية قدمت إلى قسم الفلسفة بكلية الآداب
جامعة القاهرة وساهم في مناقشتها الأستاذ الدكتور محمود حمدي زقزوق أستاذ
الفلسفة الإسلامية فإني أتوجه بالشكر العميق له وكانت لمحاظاته العميقة أكبر الأثر
في اعداد هذه الدراسة للنشر .

الباب الأول

الأبعاد الميتافيزيقية لمشكلة الخير والشر عند ابن سينا

حدود الخير والشر

يتسدّق ابن سينا مع الكثيرين⁽¹⁾ على وجسد الخير والشر في العالم ، ويقرّ بهما كما أقرّ سابقه الفارابي بوجودهما حين قال : «أنّ أمور العالم

(1) تعتبر مشكلة الخير والشر من المشكلات التي شغلت أذهان الكثيرين منذ القدم ، فعند اليونان القدماء تناولها :

1 - سocrates ، وأفلاطون ، والرواقيون ، والكلبيون ، وأرسطو .
2 - والسفطانية ، والقرنئانية ، والابيقرية ، وان اختلف أصحاب القسم الأول في أرائهم عن أصحاب القسم الثاني .

اما عند العرب ، فلم تثر هذه المشكلة قبل الإسلام ويقال انهم كانوا يفعلون الخير للدّاه . محمد يوسف موسى - فلسفة الأخلاق في الإسلام ص 20 . اما في الإسلام فقد اتّخذ المسلمين من هذه المشكلة موقفاً عملياً ، فرأوا ان من الخير ان يعرف العزء الشر ليحذرها ولا يقع فيه ، فقيل لعمّر بن الخطاب (ان فلان لا يعرّف الشر ، قال : ذلك أحرى ان يقع فيه ، العقد الفريد ج 2 ص 28) . وقال عمرو بن العاص «ليس لعاقل الذي يعرّف الخير من الشر ، انما العاقل يعرّف خير الشررين » ، المرجع السابق ج 1 ص 369 ، وايضاً محمد يوسف موسى ، فلسفة الأخلاق في الإسلام ، ص 32 . وقد تناول المتكلمون هذه المشكلة فقالت أهل السنة ان الخير والشر أمان إضافيان ، فالخير بالإضافة إلى شيء والشر بالإضافة إلى شيء آخر ، الشهريستاني - نهاية الاقدام ص 98 اما المعتزلة فقد تناولوا هذا الموضوع من خلال بحثهم في مشكلة الصلاح والاصلاح ، وهل يصدر عن الله ظلم ؟ وعند الفلاسفة اختلف تعرّيفهم للخير والشر وان كانوا أجمعوا على وجوده . انظر يوسف كرم ، العقل والوجود ، ص 127 - 135 .

وأحوال الإنساد فيه كثيرة ، وهي مختلفة ، ومنها خير ، ومنها شر ^(٢) .

ويحدد ابن سينا وجود الشر في الطبيعة بأنها تظهر من خلال ما ينتج عن النار من الاحتراق ، وما ينتج عن المطر من اغراق الزرع ، وعن الانهار من اغراق طفل صغير ، بل ان الشر يظهر في الإنسان من خلال الأخلاق الريدية والمفسدة ، وما ي慈悲ه من شرور مثل المسوت والشيوخوخة والمرض وغيرها من شرور ولذا يحدد ابن سينا الأوجه التي يقال عنها شر ، فيرى أن الشر يقال للنونق الذي هو مثل الجهل والضعف ، والتشويه في الخلقة ، ويقال شر لما هو مثل الألم والغم^(١) ، كما انه يقال شر للأفعال المذمومة ، ويقال شر لمبادئها من الأخلاق^(٤) وغيرها . فهو يتفق على وجود الشر ويحدد له السجال الطبيعي والأخلاقي والمتافيزيقي^(٥) .

فما هي الفظواهر والابعاد التي يظهر فيها الشر ؟ ولماذا أوجده الله تعالى ؟ ولل끼
نجيب عن ذلك سنجوضع الحدود التي يضعها ابن سينا لكل من الخير والشر لنرى أبعاد
كل مدلول من هذين المدلولين ، وكيف يظهر ، ومدى أهميته في وجود الفظواهر
المختلفة .

أولاً : حدود الخير

يعرف ابن سينا الخير بقوله «الخير بالجملة هو ما يتشرفه كل شيء ويتم به وجوده»^(٢) ، لكننا نلاحظ ان هذا التعريف الذي يقدمه ، ليس تعريفاً علمياً ، ذلك ان التعريف العلمي هو ذكر خاصية جوهرية للشيء ، ولكن ما يذكره هو رسم يدل على الخير بقصد القاصد إليه ، وما يقصده القاصد هو كماله الذي هو خيره ، ذلك ان القاصد يطلبه ليتم به وجوده ، فالخير بناء على هذا هو كمال الوجود ، فكل كائن موجود تتحقق فيه نسبة من الوجود تكون هذه النسبة متساوية لتبنته في الكمال والخير ، فكل موجود هو خير طالما قد تتحقق فيه صفة الوجود ولكن هذا الخير

(2) الفارابي - فضيلة العلوم ص 10 .

(3) ابن سينا - الشفاء - الإلبيات ح 2 م 9 ف 6 ص 415 ، النجاة ص 284 ، الشهرستاني - الملل ج 2 ص 1136 وأيضاً جمياً صليباً - من: أنجلاتون إل. ابن سينا ص 114 .

⁴⁾ ابن سينا - الشفاء - الالهيات م 9 ف 6 ص 419 ، وأيضاً النجاة ص 288

(5) بعد أن هذا التقسيم من ابن سينا قد عرف ذلك عند ليترنر فقسم الشر إلى شر أخلاقي وشر فيزيقي وشر ميتافيزيقي يوسف كرم - مراد هبه - المعجم الفلسفى ص 116 . وقد أجمع أغلب الفلاسفة والباحثين على هذا التقسيم للشر . محمد علاء - مشكلة الآلهة ص 92 .

(6) ابن سينا : السجادة ص 229

تختلف نسبته باختلاف نسبة وجوده وإدراكه لهذا الوجود .

وقد يقال ان هذا الخير وقف على من يدرك هذا الكمال ، أو هو وقف على الموجودات المدركة فقط إلا أن ابن سينا يرى عكس ذلك ، فكل الموجودات لها نسبة وأفعال معينة تفعلها ، وتسوuje إليها لتحقيق كمال وجودها ، مثال ذلك من الموجودات غير المدركة ، المادة مثلاً فلها شوق وعشق غريزي (١) ، وكذلك كل الموجودات لها شوق وعشق إرادي وطبيعي (٢) لنيل صورتها وكمالها ، فالموجودات سواء كانت مدركة أو غير مدركة لديها نزوع طبيعي إلى إدراك ما هو أعلى منها على أساس أن كل موجود أعلى يحتوي على خير أعلى ، وجود أعلى .

ولا يعني ابن سينا من هذا أن الموجود الأعلى فقط هو الذي يحوي الخير فقط ، فإذا كان الله تعالى يملك أعلى وجود ، وأعلى درجات الخير ، فهذا لا يمنع الخير عن سائر الموجودات ، بل إذا كان الله غاية الكل وغاية الخير فهو خير أعظم يقصده الكل ، وكذلك سائر الموجودات تملك قدرًا من الخيرية يتسوق إليه كل كائن أدنى إلى الكائن الأعلى .

يتضح مما سبق أن ابن سينا يساوي بين الوجود والخيرية ، فكل موجود له درجة من الخيرية ، والدليل على ذلك أن كل موجود هو أولاً موجود ، كما انه له نسبة من الكمال لأنه منظم في نفسه حاصل على ماهية متسبة العناصر قابلة للوجود .

وهذه العناصر المكونة له بها ترابط يجمع بينها - وهو ما سنراه بين ارتباط العلل عند الحديث عنها في الباب الثاني - وبين أطراها برباط محبة وعشق من ذاته لذاته فكل موجود بمجرد كونه موجوداً هو خير ، كما ان كل موجود ما هو إلا عنصر من العناصر المكونة للنظام العام ، فوجوده وإن كان به شر إلا انه ضروري في الحفاظ على النظام العام والخير ، كما إن كل موجود هو فاعل يحقق نظامه وخيره ، وهذا الفعل هو شوق طبيعي من الموجود لنيل كماله ، فكل موجود يتحرك بشوق غريزي لكي يحصل على كمال وجوده ، وهو ما سنشرحه بتفصيل أكثر عندما نتحدث عن الله باعتباره خيراً أقصى تتحرك نحوه الكائنات ، ونرى ان كل الكائنات لها عشق غريزي نحو خيرها الذي هو كمالها وكمال وجودها .

(١) ابن سينا : رسالة العشق ص 73 .

(٢) ابن سينا : الإشارات ن 8 ف 9 ص 788 .

ويقسم ابن سينا الخير إلى : ما هو مطلوب لذاته ، وما هو مطلوب لغيره وما هو مطلوب لذاته قد يعتبر غاية قصوى في الخير والكمال ، ولا يعتبر وسيلة إلى غاية أعلى منه ، فهو ينهي حركة العشق والتزوع ، أما المطلوب لغيره فهو ينهي حركة العشق والتزوع نسبيا باعتباره نافعاً ومفيداً في سبيل خير آخر . ويتمثل هذا في اللذة التي هي الحصول على خير مؤقت أو الحصول على منافع وفوائد تؤدي إلى خيرات أخرى ، وعلى هذا يكون الخير عنده يطلق على نوعين :

النوع الأول : هو المأثر لأجل ذاته في ذاته ، وهو الخير المطلق .

النوع الثاني : هو ما يكون مأثراً لأجل غيره ، فهو ليس خيراً في ذاته لأنه قد يكون ضاراً ، أو غير جدير بالأثارة ، ويطلق معناه على النافع والمفيد لأنهما ليسا مأثوريين لذاتهما ، بل هما وسيلة لخير آخر .

ثم يقسم ابن سينا الخيرات إلى ثلاثة أقسام ، وهي : الخير الطبيعي ، والخير الخلقي ، والخير الميتافيزيقي ، وهو حصول كل موجود على وجوده وكماله ، فإذا انتهى ابن سينا من تحديد المقصود من الخير ، يأخذ بعد ذلك في تحديد المقصود من الشر باعتبار أنه - كما سترى - نقصان الخير .

ثانياً : حدود الشر

يعرف ابن سينا الشر بقوله « الشر لا ذات له ، بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر ، فهو لا يحدد للشر ماهية حتى نعرف بها ، فهو تعريف عن طريق رسم سالب ، يؤذن بان الشر هو نقص وحرمان من كمال ما » .

وإذا كان الشر لا ذات له عنده ، إلا أنه دائمًا له موضوع ومحل يحل فيه ويظهر من خلاله ، وهذا الموضوع هو موجود ما ، فوجود الشر إذن تابع للخير ، ولذا يرفض القول بالشر المطلق ، فكل شر هو شر نسبي « فالشر بالذات هو العدم ، ولا كل عدم بل عدم مقتضي طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته »⁽⁹⁾ . فالشر إذن ليس له وجود حاصل ومحسوس بل هو يظهر من خلال الموجودات ، مثال ذلك العي ، فليس له وجود مجرد ، وإنما هو شر يظهر من خلال موجود هو العين .

ويحدد ابن سينا الأوجه التي يقال عنها شر بثلاثة وجوه ، وهي الوجوه التي سبق ان ذكرناها بانها شر خلقي ، وشر طبيعي ، وشر ميتافيزيقي .

(9) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م 9 ق 6 ص 416 .

ثم يقسم ابن سينا ادراكتنا للشر إلى نوعين من الادراक :
النوع الأول : ادراكتنا للأشياء العدمة ، مثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشوية في الخلقة والألم والغم ، فهو ادراك ما بسبب فقد سبب ما ، فإن السبب المتنافي للخير هو المانع للخير الموجب لعدمه⁽¹⁰⁾ ، وهذا النوع من الأمور المعدومة ينقسم إلى ثلاثة :

- 1 - اما أن تكون عدماً لأمور ضرورية للشيء في وجوده مثل عدم الحياة .
- 2 - اما أن تكون عدماً لأمور نافعة قريبة من الضرورة وإن لم تكن ضرورية مثل العين .
- 3 - اما أن تكون عدماً لا للأمر الضروري ، ولا للنافع ، بل لأمر يكون من الكلمات الثانية مثل عدم العلم بالفلسفة أو الهندسة .

النوع الثاني : هو ادراكتنا للأشياء الوجودية مثل ادراك « عدم السلامة كمن يتألم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزقة ، فإنه من حيث يدرك فقدان الاتصال بقعة في نفس ذلك العضو يدرك المؤذن الحرار أيضاً »⁽¹¹⁾ ، وهذا الادراك الوجودي للشر ، ليس شرًّا في نفسه ، بل شرًّا بالقياس إلى هذا الشيء ، فالحرارة إذا صارت شرًّا بالقياس إلى المتألم ، فلها جهة أخرى تكون بها غير شر .

وبناء على هذه الحدود السابقة التي وضعها ابن سينا للخير والشر نرى ان الخير هو الوجود ودرجته هي درجة الموجود في حصوله على كماله ، وان وجود الشر في الموجود هو ما يكون غير حاصل على كماله ، وما يمنع الموجود من حصوله على كماله هو ما قد يكون به من درجة امكان ، إذن فالامكان أصل الشر في الوجود ، وكلما ازداد الامكان ازداد الشر وكلما قل الامكان قل الشر وازداد الخير ، وعلى هذا نستطيع ان نحلل أي ظاهرة عند ابن سينا ونعرف درجتها من الخير والشر بمعرفة درجتها من الوجود والامكان .

فإذا كان تعريف ابن سينا للشر هو نقصان الخير كان لا بد لنا أولاً عرض مصدر الخير وتدرجه في الموجودات حتى نعرف كيف نقص هذا الخير ودخل في وجوده الشر .

من هنا كان تناولنا للبعد الميتافيزيقي قبل الفيزيقي في بحث هذه المشكلة ،

(10) المرجع نفسه ص 415 .

(11) المرجع نفسه .

وهذا التناول ، وإن كان يبدو غريبا بعض الشيء إلا أنه السبيل الذي فرضته علينا طبيعة المشكلة ، لأن مشكلة الخير والشر ترتبط أولاً بالبحث عن مصدر الخير ، والبحث عن هذا المصدر يتعلّب البحث في أدلة وجود الله باعتبار أنه مصدر الخير ، وإن تعريف ابن سينا للشر هو نقص أو عدم كمال ما ، أو خير ما ، وهذا الشر لا يرتبط إلا بالبعد الفيزيقي فقط ، ومن هنا كان البعد الفيزيقي لاحقاً على الميتافيزيقي .

و جاء البعد الإنساني في النهاية باعتبار أن الإنسان هو ارتباط بين الخير والشر ، فهو يربط بين الخير المتمثل في وجود النفس ، والشر المتمثل في وجود البدن .

و هذه المعالجة لخطوات البحث هي ما فرضته علينا طبيعة المشكلة ، ولذا ستتناول في البداية عرض البعد الميتافيزيقي لتعرف على مصدر الخير ونرى كيفية صدور الشر المتعلق بال موجودات الطبيعية عن الخير الذي هو الله تعالى .

الفصل الأول

وجود الله تعالى عند ابن سينا وصلة ذلك بالبحث في مشكلة الخير والشر

تمهيد .

رأينا كيف أقر ابن سينا بوجود الخير والشر ، ثم يأخذ بعد ذلك في البحث عن مصدر كل منهما ، والبحث عن مصدر الخير عنده يتطلب البحث عن أدلة وجود الله تعالى .

ذلك أن الخير حسب تعريفه السابق له ، هو لمن يملك أعلى درجات الوجود ، وأشد ادراكاً لهذا الوجود ، فهو يحدد مصدر الخير هنا في وجود الله تعالى ، فيأخذ في التدليل على وجوده لكي يحدد أولاً مصدر الخير في العالم ، وثانياً لكي يحدد كيفية انتقال هذا الخير من الله تعالى إلى كل موجودات العالم .

حاول ابن سينا اثبات وجود الخير ، أو اثبات وجود الله تعالى عن طريق فكرة الممکن والواجب وتفرقه بين هذين اللفظين ، لأنه بهذه التفرقة سيفرق بين الله الواجب أي الخير المطلق من ناحية ، وبين الموجودات الممكنة التي يتعلّق الشر بوجودها من ناحية أخرى ، حيث أن سبب وجود الشر هو الامكان المتددرج في الموجودات .

ولدى ابن سينا في دراسة أي موضوع جانبان ، الجانب الشندي ، وفيه يقوم بنقد المذاهب السابقة عليه حتى يستطيع بعد ذلك أن يقدم الجانب الإيجابي المتمثل في قوله بدليل الممکن والواجب ، لذا سنعرض آراء السابقين عليه لنرى مدى

استفادته منهم و اختلافه عنهم ، وان كنا سنتقتصر على رأي المعتزلة والأشاعرة دون الفرق الكلامية الأخرى ، باعتبار انهم يمثلان منهجاً متكاملاً ، و سعرض كذلك لرأي أرسطو ، لنرى مدى اختلاف ابن سينا معه في القول بدليل الحركة .

أولاً : موقف ابن سينا من أدلة وجود الله تعالى السابقة عليه

١ - الاتجاه الكلامي وموقف ابن سينا منه

(أ) دليل المعتزلة^(١) :

يبرهن المعتزلة على وجود الله تعالى ببرهانين الأول - برهان العلة الفاعلة ، والثاني - برهان الاختراع ، وإن كان البرهان الأخير يعتبر متمماً للبرهان الأول ، لأن الله تعالى واهب الوجود ، والوجود محقق للجوهير ، ولكل ما يتعلق بها من أعراض .

ويعتمد المعتزلة في إثبات وجود الله تعالى على أدلة عقلية تقوم على استخدام فكرة حدوث العالم فإذا أثبتت أن العالم حادث ومخلوق كان له محدث و خالق هو الله^(٢) كما استفادوا من فكرة أرسطو الفائلة بالبرهان القائم على الحركة في إثبات وجود الله تعالى ذلك أن هناك معلومات كثيرة ومتعددة ، والحركة هي أوضح هذه المعلومات فكما ذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن « لكل حركة محرك تتحرك بواسطته ، ولما كان من المحال أن تسلسل مجموعة العلل من محرك إلى محرك ، وجب أن نقر بوجود محرك أول لا يحركه آخر هو السبب الأول لكل حركة وهذا المحرك الأول هو الله تعالى ، فإنه عنده قادر للحركة »^(٣) .

أخذ بذلك « الاسكافي » الذي رأى ان لكل شيء بداية ، وهذه البداية هي حركة لأنها انتقال للموجود من حالة عدم إلى حالة الوجود ، وإن الذي أخرج الموجود من حالة عدم إلى حالة الوجود هو المحرك الأول ، فإذاً يوجد محرك أول حرك الأشياء من عدم إلى الوجود^(٤) .

أما « الغوطى » فذكر برهان الفاعل المخترع الذي يقوم على التفرقة بين الجوهر والعرض في الموجودات فيقول « ان الأعراض لا تدل على كونه تعالى خالقاً بل

(*) الملحمي : المعتمد في أصول الدين ص 21 .

(1) الشهريستاني . الملل ج 1 ص 58 ، وأيضاً البر نصري نادر : فلسفة المعتزلة ص 121 .

(2) البر نصري نادر : المرجع السابق . نفس الصفحة .

الأجسام تدل على كونه خالقاً⁽³⁾ .

أما ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار ، الذي حاول أن يستدل بالجواهر وبالاعتراض على وجود الله تعالى فيفرق بين العرض والجوهر ، ورأى أن كل عرض هو شيء حادث ولا بد له من محدث ، ولا يمكن أن تسلسل الحوادث إلى ما لانهاية ، وبذلك ينتهي إلى محدث أخير هو الله تعالى⁽⁴⁾ ، هو فاعل هذه الأحداث أو الأعراض وهو مخالف لها ، فنحن نعلم الأحداث ونعلم أنها تحتاج إلى فاعل يحدثها .

وهو يقسم الأعراض إلى نوعين : مدرك ، وغير مدرك ، ويرى أن المدركات هي التي تستدل بشيء منها ، فلا تحتاج إلى ثباتها على طريق الجملة ، وإنما تحتاج إلى ثباتها عن طريق التفصيل ، مثل أن الأسود يخالف الأبيض ، فإن هذه المخالفات ترجع إلى معان فيه ، وإلا لم يجز هذا إذا كان مدركاً .

اما إذا لم يكن مدركاً ، فمن الممكن ثباتها على طريق الجملة والتفصيل معاً . ويستدل على حدوثها بما قد ثبت أنه قد يجوز عليها العدم والبطلان ، اما القديم (وهو الله) فلا يجوز عليه العدم والبطلان ، وهذه الأدلة مبنية على أصلين عنده :

أولهما : أن الأعراض يجوز عليها العدم .

ثانيهما : أن القديم لا يجوز عليه العدم .

اما الأصل الأول الذي يذهب فيه إلى أن الأعراض يجوز عليها العدم ، فهو انه قد ثبت أن المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه ، وان المتحرك إذا سكن بطلت حركته .

اما الأصل الثاني القائم على أن القديم لا يجوز عليه العدم ، فهو ما قد ثبت ان القديم قديم لنفسه والموصوف بصفة من صفات النفس ، لا يجوز خروجه عنها .

وعلى ذلك فإذا عرفنا حدوث الأعراض ، فالذى يدل على أنها تحتاج إلى محدث ، وفاعل هو ما نراه من تصرفاتنا في الشاهد ، أنها محتاجة إلينا ومتصلة بنا ، وإنما احتجت إلينا لحدثها ، فكل ما شاركها في الحدوث ، وجب أن يشاركها في

(3) الشهرستاني : الملل ج 1 ص 78 ، والبغدادي : الفرق بين الفرق ص 98 .

(4) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص 118 ، النيسابوري : في التوحيد ص 396 ، الرازى : المطالب العالية ج 1 ص 210 ، الجرجانى : شرح المواقف للإيجي ص 446 ، وأيضاً موسى بن ميمون : دلالة الحائرين ، تحقيق حسين آتاي ص 187 .

وإذا كان القاضي عبد الحمار يذهب في التدليل على وجود الله تعالى بأن معرفته تكون عن طريق العقل لا غير ، بالنظر إلى أفعاله تعالى^(١) فاستدل عليه العالم وقال تارة العالم محدث و قالوا تارة العالم مسكن دليله على ذلك أن من يتأمل الكون يجد هذا النظام السائد فيه ، وهذا النظام لا يحصل اتفاقاً ، وكذلك الأفعال السمحكمة دالة على علم معتبرها ، إذ الاتفاق والأثار من آثار العلم ، فإذا كان هذا النظام صادراً عن فاعل ، فيجب أن يكون من آثار علم ذلك الفاعل^(٢) . وفي استطاعة أي إنسان بعقله فقط أن يدرك هذا النظام عندما يشاهد الصلات الطبيعية المحكمة بين الأعراض وجواهرها ، ويعرف أن لها مدبراً ذريها^(٣) .

ولكن هذا الدليل من السعزلة على الرغم من اعتماده على العقل ، الذي هو المعيار للمعرفة عند الفلسفه لم يحظ بقبول ابن سينا له ، وسرى بعد عرضنا لرأي الأشاعرة في التدليل على وجود الله سبب رفض ابن سينا لأدلة المتكلمين .

(ب) دليل الأشاعرة :

نجد أن فكرة هذا الدليل الذي يسمى باسم دليل الحدوث ، انه يقوم على التفرقة بين كلامي الحادث والمحدث ، فيعتمد على الاستدلال بحدوث العالم على ثبات وجود محدث لها هو الله تعالى .

ولكي يثبت الأشاعرة حدوث العالم يأتوا بأدلة عده ، منها أن اجرام العالم وأجسامها لا تخلو عن الأعراض الحادثة ، وما لا يخلو عن الحادث حادث^(٤) . فالعالم حادث لأن ما يتكون منه من أعراض وأجسام حادثة ، والدليل على أن الأعراض حادثة ، هو بطلان الحركة عند مجيء السكون ، لأنها لو لم تبطل عند

(١) انظر رأي القاضي عبد الحمار : شرح الأصول الخمسة ص 92 : 94 ، الرازي : المطالب العالية ح 1 ص 210 الشهريستاني : نهاية الأقدام ص 50 : 53 ، وأيضاً د . ابراهيم مذكر : في الفلسفة الإسلامية ص 38 .

(*) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة مع 1 ص 293 .

(٦) الشهريستاني : نهاية الأقدام ص 67 ، الرازي : الأربعون ص 086 ، معلم أصول الدين ص 40 . الابي جي المواقف ص 446 - التفتازاني : شرح العقائد الفضدية ص 59 .

(٧) الخياط : الانتصار ص 59 ، وأيضاً البير نصري نادر . فلسفة المعتزلة ص 124 .

(٨) الحويبي : لمع الأدلة ، تحقيق د . فرقية حسين ص 77 ، وإذا كاننا نذكر رأي الجويني والغزالى والأمنى على الرغم من انهم في فتره زمنية لاحقة لابن سينا الا انهم يمثلون احملى رأى الأشاعرة الساقفين عليهم .

مجيء السكون ، لكانا موجودين معاً في الجسم ، وذلك مما يعلم فساده ضرورة^(١٠) .

وكذلك يثبت الاشاعرة أن الأجسام حادثة ، والدليل على ذلك ، إنها لم تسبق الحوادث ، ولم توجد قبلها ، وما لم يسبق المحدث فهو محدث مثله إذ لا يخلو إما أن يكون موجوداً قبله ، وإما أن يكون موجوداً بعده ، وكلا الأمرين يوجب حدوثه : فالعالم كله محدث لأنه مؤلف من جواهر وأعراض وقد ثبت حدوث كل مهما ، ومن الأدلة على حدوث الأجسام أيضاً أنها لا تخلو عن الحركة والسكن^(١١) .

فالعالم عندهم جائز بذاته ، ولا يجوز أن يحدث شيئاً ما ، فإنه لو أحدثه لأحدثه بمشاركة الحواجز ، والجواز له طبيعة عدمية ، فلو خلój الجائز بذاته ، كان عدماً ، فلو أثر الجواز بمشاركة العدم لأدى أن يؤثر العدم على الوجود وذلك محال^(١٢) .

فالحوادث عندهم إما أن يكون وجودها لها من ذاتها ، أو بغيرها ، ولا جائز أن يكون لها بذاتها وإلا لما كانت معدومة ، وإن كان لغيرها فالكلام في ذلك الغير كالكلام فيها ، فلا بد أن يقف الأمر على موجود هو مبدأ الكائنات ومنشأ الحادث ، أو يتسلسل الأمر إلى غير النهاية ، فإن قيل بالسلسل فهو ممتنع^(١٣) . ولذا افترى الحادث إلى مخصص ، هو الصانع تعالى^(١٤) .

وهناك دليل آخر على أن الحادث لا بد له من محدث وهو ما نراه من أفعال تدل على وجود فاعلها ، إذ لم يصح حدوث كتابة إلا عن كاتب ، ونسج إلا عن ناسج ، وبناء إلا عن بناء ، كذلك لا يصح وقوع حادث إلا عن محدث^(١٥) وهو الصانع تعالى^(١٦) .

ويجمل الآتي ذلك بانهم قد أثبتو حدوث العالم ، ومنه أثبتو وجود الله تعالى

(٩) الباقلاني : التمهيد ص 23 الانصاف ص 18 ، 31 ، البغدادي : أصول الدين ص 69 وأيضاً . عبد الرحمن بدوي : مذاهب المسلمين ج 1 ص 600 .

(١٠) الفرزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص 31 .

(١١) الشهري : الملل ج 1 ص 162 .

(١٢) سيف الدين الأمدي : غاية المرام ص 9 .

(١٣) الجويني : لمع الأدلة ص 81 . البغدادي : الفرق بين الفرق ص 199 ، الساقلاني : التمهيد ، ص 44 ، 45 .

(١٤) البغدادي : أصول الدين ص 69 ، وأيضاً . عبد الرحمن بدوي : مذاهب المسلمين ص 235 ج 1 .

(١٥) الجويني : لمع الأدلة ص 81 ، وأيضاً الشهري : الملل ج 1 ص 162 .

باستخدام التفرقة بين الجوهر والعرض ، والاستدلال بكل واحد منها ، إما بإمكانه أو حدوثه من أربعة وجوه :

الأول : الاستدلال بحدوث الجواهر ، وهو أن العالم حادث ، وكل حادث فله محدث .

الثاني : بإمكانها ، وهو أن العالم ممكناً لأنه مركب وكثير ، وكل ممكناً فله علة مؤثرة .

الثالث : بحدوث الأعراض ، مثل ما ينشأ من انقلاب النطفة علة ثم مضغة ثم لحاماً ثم دماً ، إذ لا بد من مؤثر صانع حكيم .

الرابع : بإمكان الأعراض ، وهو أن الأجسام متماثلة ، فمدبر العالم ، إن كان واجب الوجود فهو المطلوب ، وإلا كان ممكناً ، وله مؤثر ، فهذا يلزم الدور والتسلسل ، أو الانتهاء إلى مؤثر واجب لذاته ، والأول بقسيمه باطل ، فتعين الثاني وهو المطلوب ⁽¹⁶⁾ .

ونلاحظ أن الوجه الثالث من طرق الاستدلال السابقة ، وهو انقلاب النطفة علة ، واستخدامه كدليل على وجود الله تعالى ، استفاده الأشاعرة من الآية القرآنية في قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا إِلَيْنَا إِنْسَانَ مِنْ طِينٍ ، ثُمَّ جَعَلْنَا نَطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ، ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَةَ مَضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمَضْغَةَ عَظَامًا فَكَسَوْنَا الْعَظَامَ لَحْمًاً ، ثُمَّ أَشْتَانَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ (سورة المؤمنون الآيات 12 ، 14) .

فالأشاعرة يعتمدون في تدليهم على وجود الله على طريق نقلٍ سمعي ، فهم يستدلّون على وجود الله بالنظر إلى النطفة ، ويستشهدون بقوله تعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتَمَا تَمْنَوْنَ أَنَّنْتُمْ تَخْلُقُونَ أَمْ نَحْنُ نَخْلُقُ الْخَالِقُونَ ﴾ (سورة الواقعة الآية 58 ، 59) . فما استطاع معارضو وجود الله أن يقلّلوا أنهم يخلقون ما يمنون مع حبهم للولد فلا يكون ، ومع كراهيّتهم له فإنه يكون ، وهذا يبيّن عجزهم واحتياجهم إلى الصانع والمدبر . وإن قال قائل إن النطفة ربما كانت قديمة ، كان الرد عليهم ، إن القديم

(16) الإيجي : المواقف ص 226 . الرازي : محصل أنكاري المقدمين والمتاخرين ص 80 معاً ملخص أصول الدين ص 40 ، الأربعون ص 86 ، 91 ، وأيضاً أنظر اجمال هذه الأدلة عند الباقلاني : الانصاف ص 31 ، 32 ، التمهيد تحقيق الحضري ص 45 ، الأسفرايني : التبصير في الدين ص 136 ، البغدادي : أصول الدين ص 69 ، وأيضاً المقدس : البدء والتاريخ ج 1 ص 64 .

يستحيل عليه التغير والتطور ، اما النطفة فهي تتغير من نطفة إلى مضخة ...

كذلك يذهب الأشاعرة - وخاصة الأشعري - إلى أن هذا التطور يظهر في الإنسان ، في خلقته من أي شيء ابتدأ وكيف دار في أطوار الخلقة طوراً بعد طور حتى وصل إلى كمال الخلقة قاتلاً : « عرفنا يقينا انه بذاته لم يكن ليذر خلقته وينقله من درجة إلى درجة ويرقيه من نقص إلى كمال ، علم بالضرورة ان الله صانع قادر »⁽¹⁷⁾ . وكذلك تغير الإنسان من حال إلى حال ، من الشباب إلى الكهولة ، فلا بد له من ناقل نقله ودبره على ما هو عليه ، لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ، ولا مدبر .

إذن دليل الأشاعرة على وجود الله يقوم على التفرقة بين ما هو حادث وهو العالم والكائنات أي كل ما سوى الله تعالى ، وبين المحدث وهو الله تعالى بالإضافة إلى استنادهم على بعض الآيات القرآنية ، فدليلهم يقوم على النظر إلى موجودات العالم في ذاته ، وهذا ما سنرى انه يتعارض مع دليل وطريقه ابن سينا في الاستدلال . فما هو إذن موقفه من أدلة المتكلمين وما هو سبب رفضه لهذه الأدلة ، وما الجديد الذي قال به ؟

(ج) نقد ابن سينا للدليل المتكلمين :

يختلف طريق ابن سينا في الاستدلال على وجود الله ، عن طريق المتكلمين ، ذلك ان طريقهم يقوم على الاستدلال بالعالم المحدث من عدم على وجود محدث له ، وهو الله تعالى ، أي الاستدلال بالمخلوق على وجود خالق له ، لكن هذا الطريق لم يرض ابن سينا ، لأنه لقوم لم يرتفعوا كثيراً عن طريق العامة في الاستدلال . قاتلاً « ان حجتهم مع اختلالها وفساد مقدماتها غير مرتبطة من معرفة الحقيقة »⁽¹⁸⁾ .

دليل المتكلمين هو دليل كوزمولوجي ، يبدأ من العالم ، أي من المعلول ليصل إلى العلة ، اما دليل ابن سينا فهو على العكس من ذلك ، « يبدأ من الوجود نفسه »⁽¹⁹⁾ ، أي من العلة الأولى للوجود ويهبط منها إلى الموجودات وهو ما يسمى

(17) الشهرياني : الملل ج 1 ص 150 ، وأيضاً د. ابراهيم مذكر : في الفلسفة الإسلامية ص 48 ، 49 .

(18) ابن سينا : التعليقات ص 37 .

(19) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة مع ج 3 ص 294 ، ابن خلدون : المقدمة ج 3 ص 1048 .

بالدليل الأنطولوجي ، فطريقة الإثبات عند كل منها مختلفة .

وإذا نظرنا إلى كتب ابن سينا نجده يعبر عن إثباته لوجود الله بطريقين :
الأول : حدسى ، ويدركه في كتابه الإشارات ، وهو يتلاءم مع فلسفته
الاشراقية .

الثاني : برهانى ، ويدركه في الشفاء والنجاة ، وهو دليل عقلى يأتي من تأمل
الوجود نفسه .

وهذه الطريقة في الاستدلال التي تبدأ من النظر إلى واجب الوجود ، وهو
الاستدلال العقلى استفاده ابن سينا من الفارابى ، وتمثل هذه الفكرة في قوله : « لك
أن تلحظ عالم الخلق ، فترى فيه إمارات الصنعة ، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم
الوجود المحسوس ، وتعلم إنه لا بد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغي أن يكون
عليه الموجود بالذات ، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد ، وإن اعتبرت عالم
الوجود المحسوس فأنت نازل تعرف النزول ، وإن ليس هذا ذاك ، وتعرف بالصعود إن
هذا هذا »⁽²⁰⁾ .

وابن سينا في تدليله على أفضلية البرهنة العقلية على وجود الله يستشهد بدليل
من القرآن الكريم في قوله تعالى : « سررهم آياتنا في الأفاق ، وفي أنفسهم حتى
يتبيّن لهم أنّه الحق »⁽²¹⁾ . فاستدلال ابن سينا لا يبدأ من الأفاق ، أو العالم ، أو
الكون الحسي ، بل من التحليل العقلى لفكرة الواجب ومقابلتها بفكرة الممكّن .

فالطريق المسلوك إلى معرفة الباري هو « أنا جئنا فقسمنا الوجود إلى الواجب
وغير الواجب ، ثم قسمنا الواجب إلى ما هو بذاته ، وإلى ما ليس بذاته ، وقسمنا غير
الواجب إلى ما هو غير واجب بذاته الذي هو الممتنع ، وإلى ما هو غير واجب لا بذاته
وهو الممكّن »⁽²²⁾ . فكلها عبارة عن قسمة عقلية محضّة ، ليس لها صلة
بالموجودات .

فالطريق العقلى - فيما يرى ابن سينا - أشرف الطرق للاستدلال على وجود الله
تعالى لأنّه استدلال بالعلة على المعلول ، وإما عكسه وهو الاستدلال بالمعلول على

(20) الفارابي عيون المسائل ص 56 . فصوص الحكم ضمن (الثمرة المرضية) النص 14 ص 69 .

(21) ابن سينا : الإشارات ن 4 ف 29 ص 483 ، والسورة فصلت آية 52 ، وأنظر شرح الشيرازى على الشفاء
ص 192 ، وأيضاً 175 . Afnon: Avicenna P

(22) ابن سينا : التعليقات ص 162 .

العلة فربما لا يعطي اليقين المطلوب ، وهو لهذا ينقد المتكلمين لاستدلالهم بالأعراض وجود الحوادث على وجود محدث أوجدها .

وكذلك يختلف ابن سينا في البرهنة عن المتكلمين ، عندما يفرق بين الوجود والماهية ، ويرى ان وجود الشيء يختلف عن ماهيته⁽²³⁾ ، ففي وسعنا أن نتصور وجود الله دون أن نعرف هل هو موجود أم لا ، فالوجود عرض من أعراض الذات ، وليس مقوماً لها ، وذلك فيما عدا الواحد جل شأنه الذي لا ينفصل وجوده عن ذاته ، فهو الضروري الذي يملك وجوده ماهيته⁽²⁴⁾ . أما باقي الموجودات فيكون الوجود عرضاً مضافاً إليها .

ذلك إن واجب الوجود عند الفارابي وابن سينا لا ماهية له ، مثل ماهية الجسم ، ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نقيم البرهان على وجوده ، كما نقيم البرهان الفعلي على وجود الأشياء ، فلا برهان عليه ، بل هو برهان على جميع الأشياء فيقول ابن سينا «تأمل كيف لم يحتاج بياناً لثبوت الأول ، ووحدانيته ، وبراءته عن الصفات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتاج إلى اعتبار من خلقه و فعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود ، يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود»⁽²⁵⁾ .

ونلاحظ ان هذه الطريقة في البرهنة على وجود الله قد جاء بها ديكارت فيما بعد عندما حاول أن يثبت وجود الله من ذات فكرة وجود موجود عقلي ، فنجد ان فلاسفة الإسلام كانوا أسبق من فلاسفة الغرب في التوصل إلى أفكار عقلية مجردة وكلية ، وهذا وحده كاف لدحض ما يزعمه البعض من أن العقلية السامية عقلية مفكرة وجزئية لا تقوى على التفكير الكلي⁽²⁶⁾ .

وهذا الدليل الأنطولوجي الذي قال به الفارابي وبعده ابن سينا وأخذ به القديس أنسلم بعد نحو قرن ونصف من الزمان ، قد تأثر به الكثيرون بعدهما فالله تعالى عند

. Arberry (A. J.) Avicenna on Theology, P. 27 (23)

. Nasr (S. H.) An Introduction to Islamic, 2018 (24)

(25) ابن سينا : الإشارات ن 4 ف 29 ص 482 ، الاهواني : ابن سينا ص 76 ، دي بور : تاريخ فلاسفة الإسلام ص 180 .

(26) ابراهيم مذكر : في الفلسفة الإسلامية ص 10 .

ابن سينا لا يبرهان عليه ، بل هو يبرهان على كل شيء ، فهو لا يعرف إلا من ذاته فهو كما قال تعالى ﴿فَشَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾⁽²⁷⁾ ، أو كما يذكر في كتاب آخر قوله تعالى : ﴿أَوْ لَمْ يَكُفِّ بِرِبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ . فهذا حكم للصادقين الذين يستشهدون به لا عليه⁽²⁸⁾ . فمعرفته تعالى ، هي معرفة أولية من غير اكتساب .

2 - الاتجاه الفلسفى و موقف ابن سينا منه

(أ) دليل أرسطو :

على الرغم من تأثير ابن سينا بأرسطو في كثير من المجالات الفلسفية ، إلا أنه عند الحديث عن دليل وجود الله عند أرسطو نجده قد عدل عن الأخذ بدليله القائل بالحركة .

ويشرح أرسطو فكرة هذا الدليل القائم على الحركة ، بان الملاحظ ان العالم متحرك ، وحركة العالم لا يمكن تفسيرها إلا بوجود محرك أول غير متحرك ، فالعالم متحرك ، وكل متحرك لا بد له من محرك ، وإذا كان هنا شيء يتحرك بأن يتحرك ، فيجب أن يوجد شيء يحرك من غير أن يتحرك هو جوهر ، وذاته فعله⁽²⁹⁾ .

فالإله عند أرسطو جوهر أزلي غير متحرك واجب الوجود بذاته لا بد من وجوده فيقول انه « يوجد ثلاثة أنواع من الجواهر ، اثنان منها طبيعيان متحركان يدرسانهما العلم الطبيعي والثالث أزلي غير متحرك واجب الوجود بذاته ، وهو موضوع علم آخر هو العلم الإلهي »⁽³⁰⁾ .

فالقول بوجود محركات لا نهاية لها محال عند أرسطو ، بل لا بد من الوقوف عند محرك أول لا يتحرك هو الأول ، وهو مبدأ الموجودات ، وهو غير متحرك بذاته⁽³¹⁾ ، وهذا المحرك الأول الذي لا يتحرك هو علة حركة العالم .

إلا أن ابن سينا بعد أن يتعرف على هذا الرأي يرفضه ، ويرى انه « من القبيح

(27) ابن سينا : التعليقات ص 70 ، والsurah : سورة آل عمران الآية 18 .

(28) ابن سينا : الإشارات ن 4 ف 29 ص 483 والsurah : سورة نحل آية 53 .

(29) أرسطو : مقالة حرف اللام ص 5 .

(30) Ross (W.D) Metaphysica, Vol. VIII, 10710 .

(31) أرسطو : مقالة حرف اللام ص 7 ، 8 ، وأيضاً ثامسيطوس : شرح حرف اللام ص 14 .

أن يصار إلى الحق عن طريق الحركة⁽³²⁾ ، لأن هذا الدليل انتهى بأرسطو إلى محرك أول لا فعل له معزو عن العالم عزلاً يكاد يكون تاماً ، كما إن هذه الفكرة بخلاف الفكرة الإسلامية التي تجعل من الله فاعلاً للعالم ، أما إله أرسطو فلا يربطه بالعالم سوى العشق والمحبة .

ويعلق ابن سينا على هذا الدليل قائلاً « إن الله تعالى نرفعه عن أن نجعله سبباً للحركة فقط ، بل هو مفيد وجود كل جوهر يمكن أن يتحرك فعلاً عن حركة السماء ، فهو الأول ، وهو الحق وهو مبدأ ذات كل جوهر ، وبه يجب كل شيء سواه »⁽³³⁾ .

وحاول ابن سينا أن يستفيد من رأي أرسسطو عن المحرك الأول ليجمع بين الدين والفلسفة ، فأخذ عن أرسسطو خصائص المحرك الأول من وحدة وبساطة وعقل ، وأخذ من الدين ربطه بين الله تعالى والعالم برباط العلة والمعلول فيرى أنه تعالى علة كل موجود ، واعطى كل موجود كمال وجوده ، وهو ما يحتاج إليه في وجوده وبقائه ، ويستشهد في ذلك بالأية القرآنية « قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى »⁽³⁴⁾ .

ولذا كان ابن سينا - ومن قبله الفارابي - رفض دليل أرسسطو ، إلا أنه استفاد من تمييز أرسسطو بين القوة والفعل في تفرقته بين الواجب والممكن ، وربما يكون التفاته إلى هذا الدليل راجعاً إلى تمييز سابق عند المتكلمين بين كلمتي الحادث والقديم وهوما اللفظان الكلامييان المقابلان للممكن والواجب .

(ب) دليل الفارابي :

اما عن دليل الفارابي فكانت استفادة ابن سينا منه كبيرة إلا أنه قد نصحه شكلياً ، وقد ذكره الفارابي في العديد من كتبه⁽³⁵⁾ .

ويتلخص هذا الدليل عنده في أن الموجودات على ضربين :
أحدهما : إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكناً الوجود .

(32) ابن سينا : شرح مقالة حرف اللام ص 23 ، ويعرض ابن سينا للدليل أرسسطو من خلال كتابه الإشارات ص 609 : 611 .

(33) ابن سينا : شرح مقالة حرف اللام ص 26 .

(34) ابن سينا : التعليقات ص 21 ، والسورة : سورة طه آية 50 .

(35) يعرض الفارابي لهذا الدليل العديد من كتبه ورسائله مثل المدينة الفاضلة ص 6 : 18 كتاب الجمع بين رأس الحكيمين ص 28 ، فصوص الحكم ص 68 : 70 وأيضاً عيون المسائل ص 56 : 65 .

والثاني : إذا اعتبر ذاته وجوب وجوده ويسمى واجب الوجود .

ولما كان كل مسكن لا بد أن تتقدم عليه علة تخرجه إلى الوجود ، وبما أن العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية فلا بد لنا من القول بوجود موجود واجب الوجود علة الوجود ولا علة لوجوده ولا برهان عليه ، بل هو برهان على جميع الأشياء ، وهو العلة الأولى لسائر الموجودات وتعينه عين ذاته⁽³⁵⁾ . فإذا كان هذا هو دليل الفارابي فكيف استفاد منه ابن سينا ؟ وعلى أي صورة قال بدليله ؟

ثانياً : وجود الله عند ابن سينا وعلاقته بوجود الخير

رفض ابن سينا الأخذ بدليل أرسطو القائل بالحركة واعتبار أن الله فقط علة غائية تتحرك نحوه الكائنات لأن الله عند ابن سينا يعتبر أيضاً علة فاعلة تخرج الموجودات من حيز الامكان إلى حيز الوجود ، أو بمعنى آخر اخراجها من الشر إلى الخير وهو الوجود .

ولذا فهو سيعتمد على التفرقة بين لفظي الممكן والواجب لاثبات وجود الله تعالى ، وهذا الاثبات لا يتيسر إلا بعد معرفة طبيعتي الواجب والممكן ، لذا فقد شرع في بيان طبيعتهما :

فالواجب هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال⁽³⁷⁾ وهو الضروري⁽³⁸⁾ الذي يترتب على عدمه عدم كل وجود ، والواجب هو الذي يكون له دائماً⁽³⁹⁾ وهو الوجود الذي يكون له من ذاته لا من غيره⁽⁴⁰⁾ .

واما ممكن الوجود ، « فهو الذي لا ضرورة فيه بوجه ، أي لا في وجوده ولا في عدمه ، فهذا هو الذي يعنيه في هذا الموضوع يمكن الوجود »⁽⁴¹⁾ ، والممكן هو ما كان له سبب في وجوده سواء كان قبل الوجود ، إذا فرضناه في الذهن أو في حالة الوجود⁽⁴²⁾ .

(36) الفارابي : التعليقات ص 5 ، وأيضاً عيون المسائل ص 57 .

(37) ابن سينا : النجاة ص 224 .

(38) الشهري : الملل ج 2 ص 1103 وأيضاً : OLeary, Arabic thought and its place in history, p. 178

(39) ابن سينا : عيون الحكمة ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ص 55 .

(40) ابن سينا : رسالة في الزيارة ص 34 .

(41) ابن سينا : النجاة ص 224 ، 225 .

(42) ابن سينا : الرسالة العرضية ص 2 .

ويفرق ابن سينا في واجب الوجود بين نوعين : ما يكون واجباً بذاته ، وما لا يكون واجباً بذاته .

اما الذي هو واجب بذاته ، فهو الذي لذاته لا لشيء آخر ، فاي شيء كان يلزم محال من فرض عدمه ، ووجوب الوجود لا يصح إلا لذات واحدة وهو الحق بذاته وهو القيوم⁽⁴³⁾ ، وهو الله تعالى .

اما ما لا يكون واجباً بذاته يمثله ابن سينا بقوله : هو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود ، مثال ذلك الأربعة فهي ليست واجبة بذاتها بل عند فرضثنين واثنين ، وكذلك الاحتراق واجب الوجود لا بذاته ، بل عند التقاء القوة الفاعلة بالطبع بالقوة المنفعلة أعني المحرقة والمحترقة بمعنى انه إذا مس النار جسماً قابلاً للاحتراق ، فمن الواجب أن يحترق بهذه النار ، فالاحتراق ليس له من ذاته ، وإنما توقف عن الاحتراق منذ الأزل بل من غيره وهو النار ، فهو إذن واجب بغيره ، وإن كان في الأصل - أي قبل ملاقاة النار - ممكناً في ذاته ، أي قابلاً للاشتعال في أي وقت تقترب منه النار .

فكل ممكناً الوجود - عند ابن سينا - بشرط لا علته ممتنع ، وبشرط علته واجب⁽⁴⁴⁾ فوجوده لا بشرط علته غير وجوده بشرط علته ، فبأحدهما هو ممكناً وبالآخر واجب .

وإذا كان وجوده عن غيره ممكناً ولم يجب ، احتاج وجوده من غيره إلى أن يحصل إلى غيره من غير تسلسل ، لأن التسلسل باطل - كما سرر - ننتهي من هذا إلى أن الممكناً بذاته ، ما لم يجب عن غيره لم يوجد ، وإذا وجب عن غيره كان وجوده عن غيره واجباً عن ذلك الغير ، وواجبأ له ، فيكون باعتبار نفسه ممكناً وباعتبار غيره واجباً⁽⁴⁵⁾ .

فهناك ثلاثة أنواع للموجودات :

النوع الأول : هو الممكناً بذاته ، ويشتمل على جميع الأشياء التي لا يتراجع

(43) ابن سينا : الإشارات ن 4 ف 9 ص 447 .

(44) ابن سينا : عيون الحكمة ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ص 55 ، الإشارات ن 4 ف 9 ص 447 ، وأيضاً البغدادي : المعتبر في الحكمة ج 3 ص 23 .

(45) ابن سينا : عيون الحكمة ص 55 ، النجاة ص 227 Gilson: History of Christian Philosophy in the Mid- Ages, P. 207 and, O Leary: Arabic thought and its place in history, P. 178 .

فيها العدم على الوجود أي أن طبيعتها أن توجد ، وأن لا توجد .

النوع الثاني : هو الممكн بذاته الواجب بغیره ، ويدخل في هذا النوع كل ما نراه من الأشياء والحرکات .

النوع الثالث : هو الواجب بذاته ، وهو المبدأ الأول ، أي الله تعالى وهو موجود بلا علة ، بل انه علة للأشياء الأخرى واجب من جميع جهاته ، ويجب أن يكون واجب الوجود لموجود واحد ، فلا يوجد إلا واحد واجب الوجود بذاته⁽⁴⁶⁾ وهو الله تعالى عنده .

وكل ممكн الوجود يحتاج إلى الواجب لتحقيق خيره أي وجوده ، ذلك ان ممكн الوجود لا يتصف بالخيرية إلا عن طريق الجود الذي يفيض عليه من واجب الوجود ، فالواجب هو الذي يعطيها خيرها .

وإذا كان كل ما نراه من أشياء وموجودات تعتبر بحسب تعبير ابن سينا ممكنة الوجود ، فهي تحتاج إلى الله تعالى ليمنحها وجودها أي خيرها ، فهو الذي يخرجها من حيز الامکان إلى حيز الوجوب أي يخرجها من الشر إلى الخير فكل ممكн الوجود يحتاج إلى الواجب لتحقيق خيره ، لأنه عنه توجد جميع الموجودات ، وهو منيع لفيضان النور على ما سواه⁽⁴⁷⁾ .

فالله عند ابن سينا هو علة الخير في الوجود لأنه علة إيجادها ، وهو في هذا يتشابه مع أفلاطون الذي يذهب إلى أن الخير (أو الإله) هو علة كل ما هو خير وجميل في الأشياء جميماً⁽⁴⁸⁾ .

فهذا الدليل القائم على التفرقة بين الواجب والممكн عند ابن سينا يستخدمه كذلك في التفرقة بين ما هو خير في ذاته ، وما هو به احتمال شر فالله تعالى عنده هو واجب الوجود ببرىء عن النقص ، فهو خير أما ممكн الوجود بذاته ليس خيراً محضاً ، لأن ذاته بذاته لا يجب لها الوجود فذاته بذاته تحمل العدم⁽⁴⁹⁾ ، وما احتمل العدم

. Arberry (A.J.) Avicenna On Theology. P. 30 (46)

(47) ابن سينا : رسالة في معنى الزيارة وإجابة الدعاء ص 13 .

(48) أفلاطون : محاورة الجمهورية ، تحقيق فؤاد زكريا ص 250 .

(49) لهذا ينقد ابن سينا القائلين بان الشيء المحسوس موجود لذاته ، واجب بنفسه ، أو جعلوا في الوجود واجبين ، أو ان وجوب الوجود ضдан ، أو لعدة أشياء . انظر لهذا التقد في الإشارات ن 5 ف 12 ص 531 إلى 545 .

بوجه ما ليس في جميع جهاته بريئاً عن الشر والنقص ، لذا فإن كل ممكناً باعتباره في نفسه مقطوع الصلة بالأمر الإلهي في أن يخرجه من الامكان إلى الوجود ، هو مستحق للبطلان ، وهو غاية الشر ، وإنما يأتيه الوجود والخير الذي يخصه من الواجب ، فكل شيء كأنه خلط من شر وخیر ، فإنه باعتبار نفسه ناقص لا خير له ، وباعتبار الأول مستفيد الخير بحسب منزلته ومرتبته وقربه من واجب الوجود .

ثم يذهب إلى القول بان الله تعالى هو وحده علة الخير لأنه هو واجب الوجود هو الطرف الأول لسلسلة العلل والمعلولات التي تمتد نازلة إلى أصغر جرثومة على الأرض ، ذلك ان التسلسل إلى ما لا نهاية باطل ، « كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات - كانت متناهية ، أو غير متناهية - فقد ظهر انها إذا لم يكن فيها إلا معلول ، احتاجت إلى علة خارجة عنها ، لكنها تتصل بها لا محالة طرفاً ، وظهر انه كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية ، فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته »⁽⁵⁰⁾ وهو علة لا علة لها ، وهو مبدأ لا مبدأ له ، بل هو واجب الوجود ، وقد ظهر انه واحد ، فالكل يرتفق إلى واحد⁽⁵¹⁾ .

وبهذا يكون واجب الوجود هو علة كل موجود ، وقد أعطى كل موجود كماله وهو كمال وجوده ، وهو يحتاج إليه في وجوده وبقائه ، فالله تعالى بناء على هذا الرأي هو علة الخير في الوجود ومنه يستمد كل موجود وجوده وخierre - وستزيد هذه الفكرة شرحاً أكثر عند الحديث عن الله باعتباره خيراً أقصى تتحرك نحوه الكائنات .

ويستفيد ابن سينا من تفرقته في الأشياء بين الماهية والوجود في إضافة الخير لله تعالى إذ انه جعل من الله تعالى علة فاعلة تمنع الماهيات وجودها والوجود هنا هو خير الكائنات وكمالها ، لأن من كمالات الموجودات هو أن توجد ، فالله باعتباره علة فاعلة يمنع الموجودات الممكنة الخير الخاص بها ، وهو إيجادها ، وآخرها إلى حيز الوجود ، ولذا فقد رفض فكرة أرسسطو القائلة بان الله علة غائية فقط .

فالله تعالى وحده الذي تتحدد فيه الماهية والوجود ، اما عدا ذاته ، فالوجود معنى زائد على ماهيته⁽⁵²⁾ عارض من عوارضها ، فهو يحتاج في وجوده إلى علة ،

(50) ابن سينا : الإشارات ن 4 ف 25 ص 455 ، النجاة من 235 ، الهدایة من 265 ، عيون الحکمة ص 57 ، وأيضاً الایجی : المواقف ص 266 .

(51) ابن سينا : الهدایة من 265 ، وابن سينا في الإشارات يوضح بطلان تسلسل العلل إلى ما لا نهاية لم نذكر أدنى على ذلك لأننا نعتقد انه بعيد عن مجال بحثنا 4 ف 11 ص 449 : 452 .

(52) Nasr (S II) An Introduction to Islamic. P. 203

ولما كانت العلل لا يمكن ان تمر بلا نهاية لامتناع التسلسل والدور فلا بد من الانتهاء إلى علة أولى وهي الله تعالى التي ماهيتها هي عين وجودها .

فابن سينا يستفيد من دليل الممكن والواجب في اثبات مصدر الخير في الوجود أولاً ، ثم اثبات كيفية منع الله هذا الخير للموجودات ، وهو ما حده عن طريق اخراجها من حيز الامكان إلى حيز الوجود ، أي من حيز الشر إلى حيز الخير .

فإذا انتهينا من تحديد طبيعة هذا الخير ، وهي طبيعة ذاته تعالى ، وأن هذه الطبيعة تؤكد هذا الخير فيه انتقلنا بعد ذلك إلى نقطة أخرى يؤكد بها ابن سينا طبيعة هذا المصدر الخير ، وهي صفاته تعالى ، فهي توضح لنا كذلك هذه الطبيعة الخيرة .

الفصل الثاني

صفات واجب الوجود وعلاقتها بالبحث في مشكلة الخير والشر

تمهيد

أثبت ابن سينا في الفصل السابق مصدر الخير ، وحدد هذا المصدر في وجود الله تعالى ، ذلك أن ذاته بما تحمله من وجوب الوجود هو وجود للخير فإذا كانت ذاته تعالى هي خير ، فكذلك صفاتاته خير .

ولذا سنتناول موضوع الصفات الإلهية عنده لأننا سوف نستفيد بها في نقطتين : الأولى : نعرض الصفات التي تتعرض لطبيعة الله تعالى الخيرة ، حتى نحدد طبيعة هذا الخير المتمثل في ذاته .

الثانية : نعرض الصفات المتعلقة بفعله تعالى في صدور العالم عن الله وهي المقصود بصفات الفعل ، وهذا النوع من الصفات يختلف عن النوع الأول الذي نسميه صفات الذات ، لأن هذا النوع الثاني من الصفات ، وهو المتعلق بفعل الله في إيجاد العالم يبين لنا كيفية إيجاده تعالى للعالم ، وكيف أبدعه ، وإن في إبداعه له وجود للخير ، وكيف نتج عن هذا الخير وجود الشر .

فالصفات التي وصف بها ابن سينا واجب الوجود تؤكد لنا أن علاقة هذا الواجب بال الموجودات ليست هي علاقة إيجاد فقط ، بل هي علاقة خير من ناحية أخرى .

أولاً : طريقة ابن سينا في تناول موضوع الصفات
لا تختلف صفات واجب الوجود عند ابن سينا عنها عند سابقه الفارابي ، ولكن

بينما يتناولها الفارابي بأسلوبه الإجسالي المركز ، نجد ابن سينا يتسع كعادته في الشرح والإفاضة ، نلاحظ هذا عند مقارنته كتابات كثيرون منها فنجد أن ابن سينا يذكرها داخلة في جميع الكتب التي يتناول الجانب الإلهي ، وله فيها عدة تقسيمات تختلف في بعض الكتب عنها في الأخرى ، وهو دائمًا يتناولها في شيء من التفصيل والإيضاح .

فالصفات عنده تكون على أربعة أصناف :

الأول : وهي الصفات الذاتية مثل قوله إن الإنسان حيوان أو جسم ، فهذه صفة ذاتية له وشرط في ماهيته ، وليس هذه الصفة له يجعل جاعل .

الثاني : الصفات العرضية كان يوصف الشيء بالبياض لوجوده فيه وهو غير ذاتي له .

الثالث : الصفات الإضافية مثل ما يوصف بأنه عالم ، فإن العلم هيئه موجودة في النفس بالإضافة إلى أمر خارج عنها وهو المعلوم ، فهي هيئه تعرض لها الإضافة .

الرابع : مثل ما يوصف الشخص بالأبوبة ، فإن الأبوبة هي هيئه توجد في الإنسان ثم تعرض لها الإضافة ، فهي نفس الإضافة لا هيئه تعرض لها الإضافة .

والواجب ليس له صفات ذاتية ولا صفات عرضية ، فهو بعيد عن الأول والثاني ، فالصفات التي يتصل بها - الله تعالى - هي الصفات الإضافية ، ولكن لا بد فيها من شرط ، وهو أن تكون الصفة ملزمة للوجود ، فإن المعرفة هي الإضافة ، وقد يوصف كذلك بعض الصفات العدمية مثل الوحيدة فإن معناه أنه موجود ولا شريك ولا جزء له .

وتحدد الصفات عنده إما بطريقة سلبية أو إضافية أو بهما معاً ، أي بالإضافة والسلب ، فائلاً «الأول .. إنما يوصف بعد الأنانية - أي الذات - بسلب المشابهات عنه ، وبيان حفظ الإضافات كلها إليه»⁽¹⁾ فيذهب إلى أنه تعالى ينبغي أن يوصف سلبياً بنفي كل شبه له بسائر الكائنات ، وإنجازياً بإثبات كل صلة له بها .

والصفات السلبية مثل قوله إنه واحد ، فإن الواحد ، يعني به هنا الوجود نفسه

(1) ابن سينا : الشفاء الالهيات ج 2 ف 5 م 8 ص 354 ، عيون الحكمة ص 48 ، 59 ، التعليقات ص 166 ، أبوية عن عشرة مسائل ، المسئلة السادسة ص 81 ، الشهريستاني : الملل ج 2 ص 1118 ، دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام وأيضاً : Arberry, (A.J) Avicenna on Theology, P. 30

مسلوبًا عن القسمة والشريك⁽²⁾ ، فالوحدة من صفاته ، ويعني بها ان ليس لها معنى وجودياً ، كما يكون فيسائر الموجودات ، بل يكون سلبياً ، وهو انه غير مشارك في وجوده الذي يخصه فإذا قيل انه واحد ، فهو يعني به موجود لا نظير له ، أو موجود لا جزء له . فهذه القسمة تقع عليه من حيث السلب .

وإذا قلنا انه خير ، فإننا نعني به عنده الوجود مسلوبًا عن الكون في موضوع ، وهو ليس بجسم ، ولا مادة ولا صورة ولا انقسام في ذاته ، ولا اشتراك لغيره في ماهيته ، ولا يجوز أن يكون له مثل أو ند أو ضد .

وهذه الطريقة في فهم الصفات من جهة السلب أخذها ابن سينا عن المعتزلة الذين يفرقون بين صفات ذات وصفات أفعال ، وعندهم صفات سلب لفظاً ومعنى مثل مخالفة الحوادث وصفات إيجابية لفظاً سلبية المعنى كالقدم .

وهذه الطريقة عند المعتزلة تختلف عن طريقة الأشاعرة الذين يثبتون للباري صفات كما وردت في القرآن ، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً⁽³⁾ ، ويفرقون بين الصفة والموصوف ، فالله عندهم عالم بعلم ، وقدر بقدرة اما المعتزلة فيفرقون بين صفات الذات⁽⁴⁾ وصفات أفعال⁽⁵⁾ مثل قولهم : ان الله تعالى مريد ، محب ، ودود ، ساخط ، رحمن ، رحيم ، خالق ، رازق ، مصور ، محي ، مميت ، وكلها من صفات الأفعال⁽⁶⁾ .

إما فلاسفة الإسلام من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا ، فقد أخذوا بطريقة المعتزلة في سلب الصفات وتتأثر بها غيرهم من فلاسفة المسيحية مثل انطونيوس ترما الأكروبني .

اما الصفات الإيجابية عند ابن سينا فتتمثل في قوله ، انه عقل وعاقل ومعقول وهذا لا يوجب الكثرة فيه ، وانه قادر ومريد ، وغيرها ، فإذا قلنا ان الله قادر ، فمعنى ذلك عنده ان وجود غيره يصدر عنه ، وإذا قلنا انه مريد ، فإنما يعني به ان واجب الوجود مبدأ لنظام الخير كله .

(2) ابن سينا : الشفاء ، الآلهيات . ج 2 م 8 ف 7 ص 367 .

(3) الشهريستاني : الملل ج 1 ص 145 .

(4) القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص 108 ، الأشعري . مقالات الإسلاميين ج 1 ص 165 ، ج 2 ص 508 ، 509 .

(5) القاضي عبد الجبار : المعني ج 2 ص 3 .

(6) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج 2 ص 211 .

وقد يجمع ابن سينا بين الطريقيتين معاً ، أي السلب والإضافة ، مثل إذا قيل انه مريد لم يعن من هذا الا كون واجب الوجود مع عقليته - أي سلب المادة عنه - مبدأ لنظام الخير كله ، وهو يعقل ذلك ، فيكون هذا ملائماً من إضافة وسلب ، وإذا قال جواد قصده من حيث هذه الإضافة مع السلب بزيادة سلب آخر ، وهو انه لا ينحو غرضاً للذاته ، وإذا قال له خير ، لم يعن الا كون هذا الوجود مبرراً من مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب ، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذا إضافة⁽⁷⁾ .

ويوجز ابن سينا ذلك كله في قوله ان واجب الوجود فيما عدا انته ينفي أن يوصف سلبياً بنفي كل شبه له بسائر الكائنات ، وإيجابياً بإثبات كل صلة بها ، « فإن كل شيء منه وليس هو مشاركاً لما منه ، وهو مبدأ كل شيء وليس شيء من الأشياء بعده »⁽⁸⁾ .

فالصفة الأولى المحققة لواجب الوجود انه موجود ، ثم الصفات الأخرى تكون بعضها متبعيناً في هذا الوجود مع إضافة ، وبعضها متبعيناً في هذا الوجود مع السلب .

والواجب عنده لا تكثُر فيه بسبب صفاتة ، لأن كل واحد من صفاته إذا حقق تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه ، فيكون علمه قدرته ، وقدرته علمه ، وهو معاً شيء واحد ، وكذلك سائر الصفات ، فلا توجد صفة من الصفات تؤدي إلى كثرة في ذاته ولا مغایرة له في ذاته ، فهو يسعى دائمًا إلى تزييه الذات الإلهية من كل نقص وكثرة وتغيير حتى يحافظ على وحدة الذات الإلهية وهو بهذه يحافظ على اثبات خيرية الله لأن تكثُر الذات عنده معناه انه فيه شيء بالقوة ، أي نقص أو فساد ، والله سبحانه يتعالى عن ان تصاب ذاته أو صفاته نقص ، فالذات واحدة ، وكذلك الصفات لا تؤدي إلى كثرة أو إمكان .

ثانيةً : مصادر استفادة ابن سينا في موضوع الصفات

تأثر ابن سينا في موضوع الصفات بمصدرين أساسين ، الأول أرسطو والثاني أفلاطون وأفلاطونين ، مع إضافة بعض المؤثرات الإسلامية من خلال نظرته إلى موضوع الصفات عند المتكلمين وشرحه وتعقيبه عليها بالإضافة إلى ثقافته الدينية واستشهاده بالكتاب والسنّة .

فأخذ من أرسطو صفات المحرك الأول ، حتى أثنا نجد بينهما تشابهاً كبيراً

(7) ابن سينا : الشفاء 8 ف 7 ص 368 ، النجاة من 250 ، 251 ، وأيضاً العقاد الشيخ الرئيس ص 77 .

(8) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات ص 345 .

وتجاءت هذه الإستفادة من خلال شرح ابن سينا لمقالة حرف اللام لأرسسطو فأخذ عنه قوله انه واحد ، وان كان لأرسسطو نظرية غامضة حول وحدانية الإله حين قال ، باللهة صغار محركين للكواكب والتي حددتها بأنها خمسة وخمسون أو سبعة وأربعون⁽⁹⁾ . وان كان ابن سينا حاول ان يدافع عن وحدانية إله أرسسطو من خلال شرحه لهذه المقالة حين قال : ليس من الجيد أن يكون الرؤساء كثيرين ، لكن الرئيس ينبغي أن يكون واحد أو أن السماء واحدة وهذا حق وقوى⁽¹⁰⁾ .

ثم يمزج هذا الحديث الأرسطي بحديث آخر أفلوطيني فيصف الأول بالإضافة إلى ذلك انه خير محسن ، وهذا المزج بين هذين الاتجاهين قد تأثر به من قبله الفارابي حين جمع بين أرسسطو وأفلاطين في موضوع الصفات ، وقال جاماً لهما في صيغة واحدة ، « ان واهب الوجود خير محسن ، وعقل محسن ومعقول محسن وعاقل محسن وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد ، والعاشق الأول هو المعشوق الأول »⁽¹¹⁾ .

ويتابعه ابن سينا في هذا التأثر ، فيقول برأي متأثر فيه بأرسسطو أن أول النظام المعقول مرتضى أي انه في ذاته لا يمكن أن يكون كمالاً حقيقياً الا وهو له في ذاته⁽¹²⁾ ، والكمال الحقيقي هو الذي يليق به ، وكذلك تأثر به في قوله انه واحد بسيط معقول الذات بذاته ، وفي حديث آخر يظهر تأثره بالأفلوطينية فيقول « كل واجب الوجود بذاته فإنه خير محسن وكمال محسن إلا ان الأول وجوده ، وكماله وعلوه وبهاؤه من ذاته لا يشوبه شيء آخر⁽¹³⁾ .

ثالثاً : الصفات التي تتعلق بخريمة الله تعالى

لن نتناول في هذا الموضوع جميع الصفات الإلهية التي يذكرها ابن سينا لأن ما يهمنا هنا هي الصفات التي تتعلق بتوضيح طبيعة خريمة ذاته تعالى ، وكذلك التي تتعلق بموضوع الفصل القادم وهو فعل الله تعالى أو نظرية الفيض ، والصفات التي ستتناولها هي انه واحد ، وانه كامل ، وانه عاقل لذاته ، وعاشق لذاته ، وان وجوده هو

9) Ross (W.D.) *Metaphysica*, Vol. VIII, 1074 b .

10) ابن سينا : شرح مقالة حرف اللام ص 29 .

11) الفارابي : المدينة الفاضلة ص 8 ، 9 ، وأيضاً فصوص الحكم ص 58 .

12) ابن سينا : شرح مقالة حرف اللام ص 24 ، 25 .

13) ابن سينا : شرح الأنثولوجيا ص 46 .

وجود تام وليس له حالة متوقعة وصفة كونه خيراً.

١ - صفة الوحدانية :

لاحظنا في الفصل السابق عندما فرق ابن سينا في الموجودات بين الواجب والممكّن ، قال ان الواجب بذاته وهو الله يجب أن يكون واحداً فلا يمكن أن يوجد اثنان واجباً الوجود ذلك ان مرتبته في الوجود هي مرتبة وجوب الوجود وهذه المرتبة له وحده ، فلا يمكن وجود اثنين واجبي الوجود ، أو بمعنى آخر لا يجوز أن يكون وجوب الوجود لشخصين وإلا تعلق وجوده بعلتي كونه ولا كونه ولا ينفك منهما ، فكانا اما معلومين فيكون علة علة إحاطة نفسه وهذا محال ، أو واجبين معاً فيكثير واجبي الوجود ، فاذن واجب الوجود واحد .

وواجب الوجود لا ينكر بوجه من الوجه ، وان ذاته وحدانية صرف فهو واحد من جهة تمامية وجوده ، وواحد من جهة ان حده له ، وواحد من جهة انه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادئ المقومة له ، ولا باجزاء العدد ، وأيضاً هو واحد من جهة ان لكل شيء وحدة محسنة وبها كمال حقيقته الذاتية .

فالاول هو واحد من حيث انه هو المبدأ الأول ، وليس له شيء من المقومات أصلًا ، فذاته واحدة مجردة ويسقطة لا تكثر فيها ، ولا اثنينية لها ، فالباري إحدى الذات ، وكذلك إحدى الفعل - كما سيتضح لنا عند عرض نظرية الفيصل - فلا تصح فيه الاثنتينية فهو لا ينقسم ، لأن المعنى الاحدى الذات لا ينقسم بذاته ، فإن انقسم هذا المعنى لم يكن واجب الوجود ، لانه بذاته واجب ولا علة له في وجوده ، فهو إحدى الذات .

2 - صفة الكمال :

ويعنى ابن سينا بهذه الصفة انه تعالى له الكمال الحقيقى الذى يليق به ولا يمكن ان تتوهم كمالا فوق كماله ، ذلك ان الاول غاية في الكمال ، ولا يوجد في الوجود كمال اكمل منه يقاس به ، فليس وراءه كمال يقاس به كماله ، فلا يتتوهم كمال

(١٤) يحدّد ابن سينا هذه الصفة في كتبه مثل الشفاء م ٨ ف ٤ : ٧ ص ٣٤٣ ، ٣٧٠ ، عيون الحكمـة ص ٥٧ ، ٥٨ ، الإشارات ص ٤٥٨ : ٤٧٣ ، الرسـا العـرـشـيـة ص ٣ ، رسـالـة في أجـورـةـةـ عن عـشـرـةـ مـسـائـلـ ص ٨١ ، الـهـدـاـيـةـ ص ٢٦٠ : ٢٦٢ ، وأـيـضـ سـالـةـ التـيـرـوـزـيـةـ الـتـيـ يـقـولـ فـيـهـاـ وـاجـبـ الـوـجـودـ هوـ مـبـدـعـ المـدـعـاتـ ، وـهـوـ ذـاتـ لـاـ يـكـنـ ، أـنـ يـكـنـ مـتـكـثـرـ ص ٨٧ .

فوقه كماله⁽¹⁵⁾ .

وهو الكمال الحقيقي لانه خال من الامكان والقدرة ، وبالجملة النقص والشر ، فإذا كان الله هو الكمال الحقيقي ، فبناء على ذلك هو الخير الحقيقي ، بل هو كذلك مبدأ كل كمال⁽¹⁶⁾ في الوجود . وفي هذا يتفق ابن سينا مع الفارابي في انه لا يمكن أن يكون وجود اكمل وأفضل من وجوده⁽¹⁷⁾ .

3 - صفة كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً :

واجب الوجود عند ابن سينا عقل محسن ، لانه ذات مفارقة للمادة من كل وجه فهو خال عن كل ما هو بالقدرة والنقص ، وذاته لها انية مجردة ، أي خالية عن المادة فهو عقل وهو عاقل وهو معقول ، وكل ما يفارق المادة فهو خير ، والله من هذه الجهة أيضاً خير ، لأن المادة هي الشر .

والوجود العقلى هو الوجود الذي إذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل ، والذي يحتمل تقبله هو عقل بالقدرة ، والذي تقبله بعد القدرة هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال ، والذي هو ذاته هو عقل بذاته ، وكذلك معقول محسن فهو يعلم انه خير وكمال⁽¹⁸⁾ والذي يعلمه سبحانه - كما سرر - يوجده فإذا عقل نفسه خيراً وكمالاً فقد وجد الخير والكمال ، وهذه الصفة ستتناولها بشكل أكثر توسيعاً من خلال نظرية الفيض حيث ان الإله يوجد العالم عن طريق التعقل ، وكذلك من خلال موضوع العلم الإلهي حينما نتحدث عن نظام الخير في الوجود وان بتعقل الله له يوجده .

4 - صفة كونه عاشقاً لذاته :

ذلك ان ذاته مبدأ كل نظام وخير من حيث هو كذلك ، فيصير نظام الخير معيشةً له بالعرض⁽¹⁹⁾ . ولما كان عاشقاً لذاته وكانت الأشياء صادرة عن ذات هذه صفاتها ، أي معاشرة ، فإنه يلزم أن يكون ما يصدر عنه معيناً به ، لانه عاشق ذاته ومريد الخير له⁽²⁰⁾ .

(15) ابن سينا : التعليقات ص 62 .

(16) ابن سينا : الهدایة ص 263 .

(17) الفارابي : السياسات المدنية ص 13 .

(18) ابن سينا : الهدایة ص 264 .

(19) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 8 ف 7 ص 363 .

(20) ابن سينا : التعليقات ص 157 .

وكل مدرك لمدرك عنده كمال وخير ملائم فهو عاشق ، أي شاعر بفضيلة مقصورة له مثل للحس حسي ، وللعقل عقلي ، فإذا كان الله مدرك لذاته أشد ادراك وذاته هي خير وكمال فلا بد أن يكون عاشقاً لذاته من هذا المبدأ .

وهو كذلك عاشق ذاته من حيث كونه عاقلاً لذاته ، ومعشوق ذاته من حيث كونه معقولاً لغيره ، فكل موجود ينال منه بقدر ما يخصه من حيث هو مبدأ وجوده ومنبع الخير فيه ، فإن جميع الموجودات عاشقة له ، ولو لم يدرك أكثرها بهذا العشق وهذا ما سنتبيه حين نتحدث عن الله باعتباره خيراً أقصى تتحرك نحوه الكائنات عاشقة لتبال خيرها الخاص بها .

فالباري هو عشق وعاشق ومعشوق ، لأن « كل جمال وملائمة وخير مدرك ، فهو محبوب ومعشوق »⁽²¹⁾ ، وكلما كان الادراك أتم ، والمدرك أشد خيرية كان العشق أكمل ، فادراك الله لذاته هو أتم ادراك ، والله في ذاته هو أعلى الموجودات حصولاً على الخير فهو عاشق لذاته من هذا المبدأ . وواجب الوجود ماهيته عقلية محضة بريئة عن كل ناحية من نواحي النقص فهو مبدأ جمال كل شيء ومصدر بهائه⁽²²⁾ .

وكيف لا يكون عاشقاً لذاته عاشقاً تماماً وذاته أشد خيرية من أي شيء غيره ، بل وادراكه لذاته كذلك أتم الادراكات ، فذاته حاضرة لذاته أولاً وأبداً ، فإنه بادراكه لذاته من حيث هو خير تام يكون عاشقاً ، ومن حيث هو مدرك لذاته يكون معشوقاً ، ومن حيث هو حقيقة خيرية جديرة بأن تحب وتعشق يسمى عاشقاً ، فالواجب جل وعلا عشق وعاشق ومعشوق .

5 - واجب الوجود تام وليس له حالة متظاهرة :

ويعني ابن سينا بهذه الصفة أن واجب الوجود تام الوجود ، أي ليس له شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصراً عنه ، ولا شيء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره ، كما يخرج في غيره مثل الإنسان ، فإن أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه ، وأيضاً فإن إنسانيته توجد لغيره بل واجب الوجود فوق التمام ، فهو فقط

(21) ابن سينا : الشفاء الالهيات م 8 ف 7 ص 368 ، 369 ، النجاة ص 245 ، وأيضاً الاب بولس مسعد : ابن سينا الفيلسوف ص 272 .

(22) ابن سينا : الشفاء ص 368 ، وأيضاً حموده غرابه : ابن سينا بين الفلسفة والدين ص 95 ، 96 .

الذى له الوجود ، بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده فائضاً عنه⁽²³⁾ .

فهو بناء على هذا يملك كل الخير ، وكل خير يكون لأى كائن من الكائنات يكون فائضاً عن خيرية ذاته تعالى وصفاته .

وفكرة هذه الصفة أخذها ابن سينا عن أرسطو وأفلاطين ، فالله عند أرسطو فعل محض لا تغالله القوة لأن القوة دليل النقص والله كله كمال ، كله فعل ، فالله تام أي كامل ، وهو فعل صرف وفعله ليس ناقصاً ، فكل ما هو له موجود له بالفعل ، ليس له إرادة متطرفة بل إرادته له ، ولا علم متظر⁽²⁴⁾ بل هو علم كله ، فكل ماله فله دفعه واحدة ، وبالجملة لا صفة من الصفات التي تكون لذاته متطرفة فواجب الوجود فوق التام ، لانه ليس له وجوده فقط بل كل وجود ، « وليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصراً عنه ، ولا شيء من جنس وجوده خارج عن وجوده يوجد لغيره »⁽²⁵⁾ .

فإذا كان وجوده أتم وجود وأفضله ، فوجوده أعظم خير ، ذلك انه ليس تماماً فقط بل هو فوق التام ، وهنا يظهر تأثيره بأفلاطين الذي قال ان الواحد المحض هو فوق التام والكمال .

ويربط ابن سينا بين مرتبة الموجود في الوجود ومرتبته في الخير ، وهذه الصفات السابقة التي يقرر بها طبيعة الله الخيرة ، فلا يوجد خير خارج عنه فهو مبدأ الجمال والكمال والبهاء والشقاوة والخير ، وهذه الصفة الأخير نجده يتسع في شرحها ليبرهن أكثر على خيرية الذات الإلهية ، فهو لا يكتفي بوصفه بأنه خير فقط ، بل يقول عنه انه خير مطلق .

6 - صفة كونه خيراً⁽²⁶⁾ محضاً :

يصف ابن سينا الواجب بأنه الخير المطلق ، وهنا يبدو تأثيره بالأفلاطينية التي تصف الأول بأنه هو الخير المحض ، والخير لا يليق بشيء من الأشياء إلا به⁽²⁷⁾ .

(23) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م 8 ف 6 ص 355 .

(24) ابن سينا : النجاة ص 228 ، وأيضاً الإشارات ن 6 ف 1 ص 548 : 551 ، وقد استفاد ابن سينا هذا القول من الفلاسفي في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ص 4 .

(25) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م 8 ف 6 ص 355 .

(26) المقصود بالخير هنا المعنى الميتافيزيقي وليس المعنى الأخلاقي ، والخير الميتافيزيقي هو الذي يتحقق ليه الصفات الوجودية ، أما الصفات العدمية فهي أسباب الشر .

(27) ابن سينا : شرح الأنثولوجيا ص 46 .

ويكرر ابن سينا نفس المعنى فيقول ان واجب الوجود بذاته خير محسن⁽²⁸⁾ والخير بالجملة هو ما يتשוקه كل شيء وهو الوجود .

فالخير في كل شيء هو كونه على أتم انحاء الوجود الذي يخصه ، ولما كان الأول له الوجود الكامل فهو الخير المحسن ، ذلك ان الوجود خيرية ، «وكمال الوجود خيرية الوجود ، والوجود الذي لا يقارنه عدم ، لا عدم جوهر ، ولا عدم شيء للجوهر ، بل هو دائم بالفعل فهو خير محسن ... ليس الخير المحسن إلا الواجب الوجود بذاته»⁽²⁹⁾ .

وفي هذه الصفة يستخدم ابن سينا طريقة في عرض الصفات وهي طريقة السلب والإيجاب ، فيقول انتا إذا قلنا ان الله خير ، فالمعنى المقصود به ان «هذا الموجود مبدأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب ، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذا إضافة»⁽³⁰⁾ ، وإيجاد وثبوت لصفة الخير ، فكلمة خير محسن تعنى انه موجود كامل الوجود بمعنى عن القوة والنقص ، فإن شر كل شيء نقصه الخاص والله تعالى لا يوجد فيه شيء بالقوة فلا يوجد فيه نقص أو شر .

ويطلق ابن سينا لفظ الخير لما يكون نافعاً ومفيداً للكمالات الأشياء وواجب الوجود كذلك ، لأنه هو الذي يفيد الكل لا الوجود فحسب ، بل كمال الوجود أيضاً ، هو خير ، لأنه تعالى يزكي كل شيء خيريته ، فإنه ينفع بالذات والوصال ، ويضر بالعرض والانفصال ويعنى بالمواصلة وصول تأثيره وبالانفصال احتباس تأثيره⁽³¹⁾ .

ويرى ابن سينا ان الله وهو العلة الأولى خير مطلق بذاته ، وخيرية العلة الأولى اما أن تكون ذاتية مطلقة أو مستفادة ، فإذا كانت مطلقة فهو المطلوب ، وإن كانت مستفادة فلم تخل من قسمين :

– اما أن يكون وجودها ضرورياً في قوامه ، فيكون مفیدها علة لقوام العلة الأولى ، والعلة الأولى لا علة لها وهذا خلف .

– اما أن يكون غير ضروري في قوامه ، وهذا محال ، فبقى إذن أن ذاته

(28) ابن سينا : التعليقات ص 103 .

(29) ابن سينا : النجاة ص 229 .

(30) ابن سينا : المرجع السابق ص 251 .

(31) ابن سينا : عيون الحكمة ص 59 .

ومن المحال ان تستفيد العلة الأولى خيرية غير ذاتية فيها ولا ضرورية ذلك أن العلة الأولى يجب أن تكون حائزة في ذاتها لكمال الخيرية ، فهي علة لا نقص فيها بوجه من الوجه ، بل هي خير مطلق من جميع الوجوه⁽³³⁾ .

ويعتقد ابن سينا أن الخير يعيش الخبر بما يتوصل إليه من نيله وادراته والخير الأول مدرك لذاته بالفعل أبد الدهر ، فإن ادراكه لذاته هو أشد ادراك ، وعشقه للخير الذي هو ذاته أشد عشقًا وأكمله وأوفاه ، فال الأول وجوده وكماله وعلوه وبهاؤه من ذاته ولا يشوه شيء آخر .

والخير المطلق الذي يتحدث عنه ابن سينا يشابه فكرة الصانع الذي تكلم عنه أفلاطون في محاورة طيماؤس⁽³⁴⁾ ذلك ان مبدع الكون في طيماؤس هو مصدر كل وجود وخير في العالم ، بل هو الوجود والخير ذاتهما ولما كان الوجود أو كمال الوجود هو الأمر المنشود اطلاقاً ، كان هو الخير المطلق بالذات ، وهذه العبارة الأخيرة القائلة بأن الأول ليس خيراً فحسب بل خيراً مطلقاً وبالذات⁽³⁵⁾ استفادها ابن سينا من أفلاطون القائل بأن الله في ذاته خير⁽³⁶⁾ واستخدم هذه الفكرة في جوانب كثيرة من نظريته في الخير .

كذلك يذهب أفلاطون في محاورته الجمهورية إلى أن مثال الخير هو منبع أو علة كل خير⁽³⁷⁾ وكل علم ، وهو بهذا يطابق بين لفظي الإله والخير الأعلى وجعلهما لفظاً ومعنى واحداً لسميين ، فالإله عند أفلاطون ليس خيراً فحسب بل هو الخير بالذات وهكذا تأثر به ابن سينا .

فكل صفة للواجب هي له بالفعل وليس فيها قوة ولا امكان ولا استعداد ف تكون كل صفاته بناء على ذلك خير ولا يدخل فيها شر البة .

فهكذا ينتهي ابن سينا إلى أن طبيعة الله ذاته وصفاته خير محض ، فماذا عن

(32) ابن سينا : رسالة العشق ص 84 .

(33) ابن سينا : المرجع السابق ص 85 .

(34) ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 205 .

(35) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م 7 ف 1 ص 305 .

(36) أفلاطون : محاورة الجمهورية - ترجمة فؤاد زكريا ص 68 .

(37) أفلاطون : المرجع السابق ونفس الصفحة .

أفعاله إذن ؟ هل كل أفعاله تسير على الخير والنظام كما كانت ذاته وصفاته أي انه محال أن يصدر عنه ما قد يوصف بأنه شر ، أم له سبحانه الحرية في فعل الخير والشر ؟ أو أن فعله للخير مقيد بنظام معين ؟ فإذا كان فعله تعالى كما سرر في إيجاد العالم ، والعالم يوجد به شر فكيف جاء هذا الشر عن الأول الذي هو خير محسن ؟ ، وهذا ما سنتناوله في الفصل التالي .

الفصل الثالث

فعله تعالى وعلاقته بوجود الخير عنه

تمهيد

بعد أن وضح ابن سينا ان الله تعالى ذاته وصفاته خير ، تناول بعد ذلك البحث عن طبيعة فعله تعالى وكان هذا البحث عن ذات الله وصفاته مدخلاً ضرورياً للبحث فيما بعد عن كيفية خلقه تعالى للعالم أي صفة فعله تعالى وكيف كان فعله الذي هو للخير أي فيما بعد إلى دخول الشر إلى العالم ولذا سيرحاول ابن سينا في هذا الفصل ان يجيب عن هل يجب على الباري أن يفعل الخير ، أي انه لا مجال أمامه للاختيار في فعله بين الخير والشر ، أم انه يفعل ما يشاء سواء أكانت مشيتيه وفعله يتعلقان بما كان خيراً أو شرّاً ؟

أولاً : طبيعة فعله تعالى

لكي يجيب ابن سينا عن هذا التساؤل يأخذ في توضيح معنى الخير والوجود ، والتفرقة بينهما ، فبرى ان الشيء الواحد الحاصل في قابل إذا نسب إلى المنفعل كان خيراً وإذا نسب إلى الفاعل كان جرداً ، وعلى ذلك يقدم تعريفه للوجود بأنه « إفادة المفيد لغير فائدة ولا يستعيض منها بدلأ ، وإنه إذا استعراض منها بدلأ قيل له مبایع ، أو معاوض »⁽¹⁾ .

ويختلف المعنى السابق للخير والوجود عما يظنه العامة ، من أن فعل الخير

(1) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م ٥ ف ٥ ص ٢٩٦ .

لإفادة شكر أو ثناء أو صيت هو أيضاً جود ، فيرى ابن سينا ان هذا يعد رأياً خاطئاً ، لأن من يتنظر من وراء فعله للخير شيئاً سواء كان شكرأً أو ثناء ليس يعد جواداً ، بل هو في الحقيقة معاوض ، لانه « استفاد عوضاً مالياً ، أو عوضاً من جنسه أو من غير جنسه ، وانه صار فاضلاً ومحموداً⁽²⁾ ، وإذا لم يكن فعل هذا الفعل لم ينل هذا الحمد والشكر على فعله .

ولذا فهو يقسم الإفادة إلى قسمين :
احدهما معاملة والأخر جود ، فالمعاملة أن يعطى شيئاً يأخذ بدله اما عيناً ، واما ذكرأً حسناً ، واما فرحاً ، وإما دعاء ، وبالجملة ما يكون للمعطى برغبة أو غرض فانه المعاملة بالحقيقة⁽³⁾ .

وعلى ذلك يكون كل ما يظنه العامة من أفعالهم انه خير هو في الواقع ليس إلا خيراً مظنوناً وليس بالخير الحقيقي ، لأن الخير الحقيقي هو الجود وهو إفادة الغير كمالاً في جوهره أو في أحواله ، من غير ان يكون بإزائه عوض بوجه من الوجه⁽⁴⁾ .

ولذا ينفي ابن سينا صفة الجود على كل من يفعل لغرض ، لأن من يفعل لغرض يكون ناقصاً في ذاته وهو يقسم هذا الغرض إلى قسمين :

ـ ما يكون بحسب نفسه في ذاته ، فإذا كان أمراً يعود إلى ذاته بفائدة ما ، فذاته ناقصة في وجودها ، أو في كمالاتها .

ـ أو ما يكون بحسب شيء آخر في ذاته أو في مصالحه ، كأن يكون ذلك أجمل وأحسن به ، أو أن تجلب إليه ثناء أو شكرأً أو غيرهما من الأغراض الخاصة في ذاته من أغراض مأثورة ونافعة ، فيكون صدور مثل هذا الخير عن الموجود ليس عن طبع الخير فيه ، فكان الأولى بالفاعل أن يفيض خيراً على غيره ، لأنه أولى به ، وغيره ليس أولى به ، ولأنه يرجع في آخر الأمر إلى غرض يتصل بذاته ويعود على ذاته ، وحيثند لا يكون وجوده ذلك الغرض ، ولا وجوده بمنزلة واحدة بالقياس إلى ذاته وكمالات ذاته ومصالحها ، بل يكون كونه عن ذاته كون الأعراض التي تختص بذاته ، فيعود إلى ذاته لتنال بذلك كمالاً وحظاً خاصاً .

(2) ابن سينا : المرجع السابق ص 296 ، وأيضاً الإشارات ن 6 ف 5 ص 557 .

(3) ابن سينا : التعليقات ص 22 .

(4) ابن سينا : الشفاء الالهيات م 6 ف 5 ص 297 .

ولذا يعتقد أن الغرض المطلوب لذاته هو حصول الخير لكل شيء ونزع الشر عنه⁽⁵⁾ ، والدليل على ذلك أنه عند السؤال عن الغرض من فعل ما أو السؤال بــ؟ نجد أن السؤال يظل يتكرر حتى يصل إلى الهدف الحقيقي بالذات ، مثل ذلك إذا قيل للفاعل ليــ فعلت كــ؟ فقال لينال فلان غرضاً ، فيقال له ولم طلبت أن ينال فلان غرضاً؟ فقال لأن الإحسان حسن ، قيل له ولم تطلب ما هو حسن؟ فإذا أجبــ بــخير يعودــ إليه أو شــرــ يــتفــ عنــهــ ، وقفــ الســؤــالــ . فالوصولــ إلىــ حــصــولــ الخــيرــ هوــ الغــرضــ المطلوبــ بــذــاتــهــ .

اما الأغراض الخاصة للفاعل فهي مثل الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن إلى الغير ، والغم بما يقع من التقصير وغير ذلك من دواع يــدــعــهــ ، أو تــنــحــطــ بــهــ مــنــزــلــةــ كــمــالــهــ فــهيــ لــيــســ بــالــخــيرــ الــحــقــيــقــيــ .

وعلى هذا يكون الفرق بين ما يقصدــهــ الأولــ وــماــ تــقــصــدــهــ الــمــوــجــوــدــاتــ ،ــ انــ ماــ يــقــصــدــهــ الأولــ هوــ الخــيرــ الــحــقــيــقــيــ وــلــذــاــ يــقــالــ عــنــهــ اــنــ جــوــادــ ،ــ وــمــاــ يــقــصــدــهــ الــمــوــجــوــدــاتــ هوــ خــيــرــاتــ مــظــنــوــنــةــ ،ــ وــعــلــىــ ذــلــكــ يــكــوــنــ الفــرــقــ بــيــنــ مــعــنــىــ الــجــوــدــ وــالــخــيــرــ ،ــ هــوــ إــفــادــةــ الــغــنــىــ فــيــ جــمــيــعــ الــحــالــاتــ عــنــ إــفــادــةــ كــمــالــاــ ،ــ فــيــكــوــنــ ذــلــكــ الــمــعــنــىــ بــالــقــيــاــســ إــلــىــ الــقــاــبــلــ خــيــرــاــ وــبــالــقــيــاــســ إــلــىــ الــفــاعــلــ جــوــدــاــ ،ــ وــكــلــ إــفــادــةــ كــمــالــ فــإــنــهــ يــكــوــنــ بــالــقــيــاــســ إــلــىــ الــقــاــبــلــ خــيــرــاــ ،ــ ســوــاــ كــانــ بــعــوــضــ أــوــ لــاــ بــعــوــضــ ،ــ وــلــاــ يــكــوــنــ بــالــقــيــاــســ إــلــىــ الــفــاعــلــ جــوــدــاــ ،ــ إــلــاــ أــنــ يــكــوــنــ لــاــ بــعــوــضــ ،ــ فــهــذــاــ هــوــ الــبــيــانــ لــالــحــقــيــقــةــ الــخــيرــ وــالــجــوــدــ⁽⁶⁾ ،ــ فــإــذــاــ قــيــلــ أــنــ اللــهــ جــوــادــ ،ــ مــعــنــاهــ أــنــ يــفــيــدــ الــوــجــوــدــ مــنــ غــيــرــ عــوــضــ أــوــ غــرــضــ مــنــ الــمــدــحــ ،ــ أــوــ التــلــخــلــصــ مــنــ الــذــمــ ،ــ وــلــاــ يــقــصــدــ بــهــ نــفــعــ الــغــيــرــ⁽⁷⁾ ،ــ وــالــلــهــ تــعــالــىــ يــفــعــلــ الــخــيــرــ لــأــنــ الــخــيــرــ مــقــتــضــيــ ذــاتــهــ ،ــ فــكــمــاــ اــنــ ذــاتــهــ وــصــفــاتــهــ هــيــ خــيــرــ كــمــاــ ســبــقــ اــنــ ذــكــرــنــاــ .ــ كــذــلــكــ كــلــ مــاــ يــصــدــرــ عــنــ ذــاتــهــ ،ــ لــاــ بــدــ أــنــ يــكــوــنــ تــابــعــاــ لــهــذــهــ الــذــاتــ مــثــلــ صــدــورــ الــحــرــارــةــ عــنــ النــارــ ،ــ أــوــ الضــوءــ عــنــ الشــمــســ ،ــ لــأــنــ فــعــلــهــ لــذــاتــهــ لــاــ لــدــاعــ دــعــاهــ إــلــىــ ذــلــكــ⁽⁸⁾ ،ــ فــإــذــاــ كــانــتــ ذــاتــهــ خــيــرــ فــكــذــلــكــ فــعــلــهــ خــيــرــ .

ثم يعتقد ابن سينا مقارنة بين كيفية صدور الفعل عن الواجب وصدره عن الإنسان ، فيرى أن كل فعل يصدر عن الفاعل فإنه ينقسم إلى قسمين : اما أن يكون بالذات أو بالعرض ، وما يكون بالذات ينقسم إلى ما يكون طبيعياً أو إرادياً ، وإذا كان

(5) ابن سينا : الشهــ ،ــ الــاهــمــيــســ صــ 298 .

(6) ابن سينا : المرجــعــ الســابــقــ صــ 298 .

(7) ابن سينا : الرســالــةــ الــعــرــشــيــةــ صــ 13 ،ــ وــأــيــضاــ الشــهــرــســتــانــيــ :ــ نــهــاــيــةــ الــاــقــدــاــمــ صــ 399 .

(8) ابن سينا : المــبــاجــثــاتــ ،ــ الــمــســلــةــ 471 صــ 233 .

ال فعل يصدر عن علم فإنه لا يكون بالطبع ولا بالعرض فبقي أن يكون الفعل الصادر عن العلم هو ما يكون فعلًا بالذات وبالإرادة ، وكل فعل يصدر عن إرادة فهو يقسم الإرادة إلى أن تكون اما علمًا أو ظنًا ، أو تخيلًا ، ويضرب مثالًا على كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة :

مثال ما يصدر عن العلم ، فعل المهندس والطبيب .

مثال ما يصدر عن الظن ، التحرز من خطر .

مثال ما يصدر عن التخيل ، أن يكون طالبًا لشيء يشبه شيئاً عاليًا ، أو طالبًا لشيء يشبه شيئاً حسناً ليحصله لمشابهته للأمر العالى ، أو الأمر الحسن .

ولا يصح أن يكون فعل واجب الوجود بحسب الظن أو التخيل ، لأن ذلك لا يخلو عن الغرض ، والغرض فيه افعال ، فإن الغرض يؤثر في ذى الغرض⁽⁹⁾ ، وهو ينفع به ، وواجب الوجود - كما سبق - وذكرنا - واجب من جميع الجهات فلا يصح أن يعلم شيئاً ويشتاقه ويحصله ، فإذا حدث منه غرض لا يكون من جهة افعاله بالغرض بل لأن إرادته التي هي علم أرادت هذا الغرض ، اما نحن فتختلف الإرادة فيما ، لأننا إذا أرادنا شيئاً فاننا نتصور ذلك الشيء ، اما ظننا أو تخيلنا أو علمينا ، وان ذلك الشيء المتصور موافق لنا ، والموافق هو أن يكون حسناً أو نافعاً ، ثم يتبع هذا التصور والاعتقاد شوق إليه إلى تحصيله ، فإذا قوى الشوق والاجماع حررت القوة التي في العضلات الالة إلى تحصيله ، ولهذا تكون أفعالنا كلها بغير ضرر ، اما الفعل عند الباري فهو مخالف لفعلنا : فهو لا يكون تابعاً للتخيل ، وكذلك إرادته مخالفة لإرادتنا ، فإن فعله كما قال : كن فيكون⁽¹⁰⁾ - وهذه النقطة ستتناولها بشكل أوسع في الباب الثالث عند مقارنة إرادة الله وفعله للخير بإرادة الإنسان وفعله .

ويوحى ابن سينا بين إرادة الله تعالى وعلمه حتى ينفي الغرض في فعل الخير عن الله تعالى ، ويرى أن الإرادة من جهة العلم هو أن « يعلم أن ذلك الشيء في نفسه خير وحسن ، ووجود ذلك يجب .. أن يكون وجوداً فاضلاً ، وكون ذلك الشيء خيراً من لا كونه ، ولا يحتاج بعد هذا العلم إلى إرادة أخرى ليكون الشيء موجوداً »⁽¹¹⁾ .

فالعلم في الأول هو نفس الإرادة ، لأن هذه الموجودات على مقتضى ذاته

(9) ابن سينا : التعليقات ص 16 .

(10) ابن سينا : المباحثات ص 233 .

(11) ابن سينا : التعليقات ص 17 .

وذاته تقتضي الصلاح ونظام الخير في الكل ، فهي غير منافية لذاته ، وعلى ذلك يكون ما يصدر عنه من الخير هو مقتضى لخيرية ذاته فذاته خيرة ، فيكون ما يصدر عنها يقتضي الخير ، فهذه الأشياء مراده ، ولو كانت منافية لذاته لما أوجدها ، وإذا لم تكن منافية له فهي على مقتضى ذاته ، فكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده⁽¹²⁾ . فعلى ذلك تكون كل الأشياء مراده لواجب الوجود ، وهذا المراد هو المراد الخالي من الغرض ، فتصور تلك الأشياء عنه مقتضى لذاته المنشورة له ، فيكون رضاه بتلك الأشياء لأجل ذاته وتكون الغاية في فعله ذاته ، ولذا ينفي ابن سينا القصد في الخيرية عن الله تعالى ، فالخير يفيد الخير لا على سبيل قصد ، بل على أنه لازم عنه لأن ذاته خير وما يلزم عنه يجب أن يكون خيرا⁽¹³⁾ .

وقد تأثر ابن سينا في هذا القول السابق بالفلوطيين من خلال شرحه لتأسوعاته ، فيرى أن الخير الصادر عن الله في صدور الموجودات لا ينزل منه منزلة من يقصده ويجعله غاية ويطلب له وجوداً ، بل وجوده وجود يفيض عنه كل وجود على ترتيبه ، أو على ما يعلم هو من الأصلاح في وجود كل شيء ، والأصلاح لنظام الكل ، ويعلم أحسن ما يمكن أن يكون عليه الموجود أن يكون كذلك ، فيصير المعقول عنده من امكان وجود الكل عنه على الوجه الأصلح لنظام الخير موجوداً وسبب عقله لذاته ، وعقله للنظام الفائق في وجود الكل⁽¹⁴⁾ .

فكان فعل الله في إيجاد العالم الحاصل عن الفيض هو فعل لأجل الخير إلا أن هذا الفعل ليس بسبب داع دعاه إلى ذلك ولا غرض إلا نفس الفاعل ، لأن الفيض هو فعل فاعل دائم الفعل ، فهو فعل خال عن الإرادة ، لأن فيض الأول هو على سبيل اللزوم أي أن فعله ضروري لا اختيار فيه .

إلا أننا نرى أن هذا القول من ابن سينا ينال من فكرة الخلق الإسلامية ، وينكر أن يكون الخلق وفعل الخير هو فعلاً اختياراً محضاً ، فابن سينا هنا قد أخطأ ليس فقط عندما حد من الحرية الإلهية حين قال أن الله مضططر لأن يوجد العالم ذلك لأنه صادر عن خيريته وطبيعته ، بل حد كذلك من الإرادة الإلهية التي جعلها عاجزة عن

(12) ابن سينا : التعليقات من 17 نفس الصفحة .

(13) ابن سينا : المرجع السابق من 102 .

(14) ابن سينا : شرح الأنثولوجيا ص 62 ، ومن المعروف أن كتاب الأنثولوجيا هو عبارة عن التاسوعة الرابعة والخامسة وال السادسة لفلوطيين وتنسب خطأ إلى أسطو .

الاختيار بين إيجاد العالم وعدم إيجاده .

فهو يعتقد ان الأول إذا قصد شيئاً غيره صار هذا الشيء أعلى مرتبة منه في الوجود ، والمقصود اسمى كمالاً من القاصد ، بالإضافة إلى أن الباري إذا قصد كون العالم عنه ، أدى هذا إلى كثرة في ذاته ، فالفيض هنا - وهو إيجاد العالم و فعل الله - هو على سبيل الطبيع ، بل هو فيض رضي به ، فال الأول ، راض بفيضان الكل عنه ، فهو إذن راض بوجود الخير عنه ، وإذا كان ابن سينا يسلب الغاية عن فعل الحق الأول ، ذلك أن الفاعل الذي يفعل لغاية هو غير تام من وجهين .

الأول انه من حيث يفيض وجود تلك الغاية ، فإن ذلك يقتضى كونه مستكملأً بذلك الوجود .

والثاني : هو من حيث يتم فاعليته بما هي تلك الغاية ، فإن ذلك يقتضى كونه من حيث ذاته ناقصاً في فاعليته ، ولما كانت من صفات الباري - كما سبق أن ذكرنا - انه واحد لا كثرة فيه ، ولا شيء قبله ، ولا معه ، فإذاً لا غاية لفعله ، بل هو بذاته فاعل الوجود كله .

ويتفق رأي ابن سينا مع رأي الأشاعرة في نفي الغاية عن فعل الله تعالى ذلك انهم رأوا أن الباري خلق العالم وأبدعه ، لا لغاية يستند إليها في إبداعه ، ولا لحكمة يتوقف عليها الخلق ، بل كل ما أبدعه من خير وشر ، ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه ، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه⁽¹⁵⁾ فالله لا يجب عليه شيء ولا يقع منه شيء ، إذن لا يجب أن يكون فعله لغرض جلب مصلحة أو دفع مفسدة ، لأنه لو صح ذلك لكان محتاجاً للاستكمال ، والله تعالى يستحيل عليه الاحتياج ، فالله عندهم لا غرض لأنفعاله ، إذ ليس يبعث على الفعل باعث ، فلا غرض له في أفعاله ، ولا حامل له ، بل هو علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه⁽¹⁶⁾ .

ولذا ينقد ابن سينا رأى المعتزلة بناء على ما سبق أن قاله في نفي الغرض عن فعله تعالى ، ذلك أن المعتزلة قد ذهبا إلى أن الله تعالى حكيم ، ومعنى الحكيم عندهم هو من لا يفعل فعلًا إلا لحكمة ، فلا يخلو فعل من أفعاله عن صلاح فإن أفعاله على أحكام واتفاق ، فلا يفعل فعلًا جزاً ، فإن وقع خيراً فخير ، وإن وقع شرًا

(15) سيف الدين الأمدي : غاية المرام في علم الكلام ص 244 ، وإذا كان الأمدي جاء بعد ابن سينا إلا أننا نذكره باعتباره ممثلاً للاتجاه الأشعري .

(16) الشهري : نهاية الاقدام ص 397 .

فشر ، بل لا بد أن ينجو غرضاً ويقصد صلاحاً ويريد خيراً⁽¹⁷⁾ .

فيذهب أبو الهذيل إلى أن الإله سبحانه محسن إلى عباده ، وانه جواد وانه لا يفعل إلا الخير ، وانه مترى عن الظلم والجور ، وانه خلق الخلق لمنفعتهم ثم رأى ان الإنسان نارة يفعل الشر ، لكن الإله الجواد المترى عن فعل الشر لا يريد للإنسان إلا الخير .

ويدلل على ذلك القاضي عبد الجبار في أن الله تعالى لا يفعل إلا الحسن أما القبيح فلا يفعله ، فإنه تعالى عالم بقيح كل قبيح ، وعالم انه لا حاجة به إلى فعل القبائح ، بل هو غنى عنها ، ومن هذه صفتة لا يختار القبائح⁽¹⁸⁾ ، بل يجب عليه أن يفعل الحسن الذي يأتي من ورائه الخير .

ولكن ابن سينا يرفض هذا الرأي الاعتزالي الذاهب إلى أنه يجب على الله تعالى فعل الخير والحسن فيرى أن الله تعالى إذا كان جواداً فهو مستغن عن إفادة الخير لغرض ، أو طلب قصدى لشيء يعود إليه ، فهو يفيد الموجودات خيراً ، لانه جواد ولا يلزمه انه يفيض الخير « فما أقيح ما يقال من أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها ، لأن ذلك أحسن بها ، ولتكون فعالة للجميل ، فإن ذلك من المحسن والأمور اللائقة بالأشياء الشريفة ، وأن الأول الحق يفعل شيئاً لأجل شيء وان لفعله لمية⁽¹⁹⁾ ، فال الأول لا لمية لفعله »⁽²⁰⁾ .

ويعقب ابن سينا على ذلك انتا إذا قلنا انه يجب على الله تعالى فعل الحسن تكون ساوينا بين مرادنا ومراد الأول ، « لكن ليس مراد الأول على نحو مرادنا ، حتى يكون له فيما يكون عنه غرض »⁽²¹⁾ ، ولو كان أمر الله كامرك لما خلق أبا الأشبال أعقل الأنياب أحجن البرائين لا يغدوه العشب⁽²²⁾ ، فكيف تحكم بالحسن والقبيح أو الخير والشر في فعل الله وقياسنا وحكمنا يختلف عن قياسه وحكمه ، ولذا يقول ابن سينا « اعلم أن ما يقال من أن فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في

(17)الشهرستاني : المرجع السابق ص 400 .

(18) القاضي عبد الجبار : المختصر ص 205 .

(19) ابن سينا : الإشارات ج 3 ، 4 ص 553 .

(20) ابن سينا : الشفاء ، الآلهيات ج 2 م 8 ف 4 ص 348 .

(21) ابن سينا : المرجع السابق ص 366 .

(22) ابن سينا : رسالة في القضاء والقدر ص 63 .

أن يختاره الغنى ، إلا أن يكون الآتيان بذلك الحسن ينزعه ويعجزه ، ويزكيه ، ويكون تركه ينقصه ويثلمه ⁽²³⁾ .

وإذا كان ابن سينا ينفي الغرض عن فعل الله تعالى فهو كذلك ينفي غرض الخيرية عن فعل العقول المفارقة ، فليس لها قصد في فعل الخير ذلك انه لا يجوز أن تفعل شيئاً لأجل الكائنات السفلية ، فهي في ذلك تشبه الباري في نفي القصد عن أفعالها ، لأن كل قصد يكون أنتقص وجوداً من المقصود، والعالي لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل حتى يكون ذلك جارياً منه مجرى الغرض والعالي لا غرض له في السافل ⁽²⁴⁾ .

ولكن اليس في نفي القصد في الفعل عن الباري والعقول المفارقة ، ما قد يؤدي إلى نفي العناية؟ والإجابة على هذا عند ابن سينا ، ان العناية موجودة وغير منفية لأن العناية لا تكون إلا بالمبادئ الأولى فقط ، ثم هذه تؤدي إلى العناية بالكائنات وهي ليست لغرض ، لأن المعلول المستكملا بالعلة محال أن يفيد العلة كمالاً ، فلا يجوز أن يكون شيء من العلل يُستكملا بالمعلول بالذات لا بالعرض ، وإنها لا تقصد فعلًا لأجل المعلول وإن كانت ترضى به وتعلمه ، فالله لا يفيد الموجودات خيراً أو عناء مقصودة ، بل لأنه خير ذاته والموجودات لازمة عن ذاته فهي خيرة لا بغير من إفادتها الخير .

ويضرب ابن سينا عدة أمثلة يوضح بها رأيه فيقول : كما أن الماء يبرد ذاته بالفعل ليحفظ نوعه ، لا ليبرد غيره ، ولكنه يلزم أن يبرد غيره ، وكذلك النار تسخن ذاتها بالفعل لتحفظ نوعها لا لتسخين غيرها ، ولكن يلزمها أن تسخن غيرها ، وكذلك القوة الشهوانية «تشتهي للذة الجماع ليتم لها اللذة لا ليكون عنها ولد ولكن يلزمها ولد ، والصحة هي صحة بجواهرها ذاتها لا لأن تنفع المريض لكن يلزمها نفع المريض ، كذلك في العلل المتقدمة فهناك إحاطة بما يكون علماً بأن وجه النظام والخير فيها كيف يكون ، وأنه على ما يكون وليس في تلك ⁽²⁵⁾ ، فالله يفعل الخير لأن ذاته خير ويلزم عن خيرية ذاته خير وعناء ولكنها ليس خيراً وعناء مقصودة - وهو ما سنتناوله بشكل أكثر توضيحاً عند عرضنا لموضوع العناية الإلهية .

(23) ابن سينا : الإشارات ج ٣ ، ٤ ن ٦ ف ٨ ص ٥٦٠ .

(24) ابن سينا : المرجع السابق ص ٥٥٨ .

(25) ابن سينا : الشفاء الالهيات م ٩ ف ٣ ص ٣٩٨ ، ٣٩٩ .

ثانياً : فعله تعالى في إيجاد العالم وعلاقته بصدره الخير والشر

هذا الفعل هو ما يحدده ابن سينا في القول بنظرية الفيض ، وهذه النظرية تبين لنا كيفية صدور العالم عن الله تعالى ، وسوف نستفيد بها في معرفة كيفية انتقال الخير الموجود في ذات وصفات الله إلى موجودات هذا العالم ، وكيف صدر الشر المتعلق بهذه الموجودات عن الخير المتمثل في ذات الله تعالى ، فكما سبق أن ذكرنا انه تعالى هو الخير الممحض ، وخير بالذات فكيف صدر عما هو خير بالذات هذا الشر المتمثل في نقص الموجودات وما ينتج عنها من شرور وفاسد ؟ .

1 - مصادر نظرية الفيض والصدر :

هذه النظرية استفادها ابن سينا من مصادرتين أساسين :

المصدر الأول : مصدر يوناني - أخذها عن أفلاطون وأفلاطين ، والقليل جداً من أرسطو فهو لم يأخذ عنه في هذه النظرية إلا قوله « أن فوق العالم إلهًا ، وإن هناك أفالاً ذات حركات مستديرة ، وانها تتحرك تحت تأثير العقول » واما استفاداته الكبرى فكانت من أفلاطون وأفلاطين فأخذ قولهما « ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وإن الأول يعقل ذاته ويعقل الأشياء على الوجه الكلي ، وإن عقله لذاته يولد العقل الأول ، وإن العقل يتأمل الأول ويعود إليه »⁽²⁶⁾ . أما تأثيره بأفلاطين فقد ظهر من خلال الرسالة النيروزية .

المصدر الثاني : وهو المصدر الإسلامي ، أخذه عن الفارابي الذي استفاده عن اليونانية أو ربما من خلال اطلاعه على رسائل اخوان الصفا المتأثرة بالتراث الأفلاطيني .

ويعتبر الفارابي أول من أدخل هذه النظرية في الفلسفة الإسلامية ، ذلك ان رسائل الكندي لا تذكر هذه النظرية ، سوى في قوله بفعل الفلك الأعلى فيما دون ، ويفعل كل شيء فيما دون ، وذلك في رسالته « في الفاعل الحق الأول » ورسالته في « الإبارة عن العلة الفاعلة للكون والفساد » .

إذن استفاده ابن سينا من الناحية الإسلامية كانت عن طريق الفارابي الذي يذكر هذه النظرية في العديد من كتبه ورسائله⁽²⁷⁾ مثل قوله ، « هذه الموجودات صادرة عن

(26) د. عثمان أمين : شخصيات وملاءح ص 68 .

(27) الفارابي : المدينة الفاضلة ص 19 : 23 ، عيون المسائل ضمن الثمرة المرضية ص 58 ، 59 ، التعليقات ص 2 ، وأيضاً السياسات المدنية ص 2 .

ذاته تعالى⁽²⁸⁾ فكانت هذه النظرية عند الفارابي غير ما هي عليه تماماً عند المصدر اليوناني فليجاد العالم عنده يأتي عن طريق الفيض والتعقل ، فإذا تعقل الأول مبدعه ، صدر عنه عقل الفلك الثاني ، ومن تعقل هذا لنفسه لزم عنه وجود الفلك الأقصى ، ويستمر فيض العقول بعضها عن بعض فيضاً ضرورياً ، وهكذا يستمر على طريقة مذهب الصدور في المذهب الأفلاطوني الجديد⁽²⁹⁾ .

فالركيزة الأساسية في نظرية الفيض عند ابن سينا هي الجانب اليوناني مضافاً إليها بعض الشروح والإضافات الإسلامية التي أضافها الفارابي وكذلك رسائل إخوان الصفا المتأثرة بنظرية الفارابي في ترتيب الموجودات وإن كانت الصورة التي قد موها عنها تختلف بعض الاختلاف عما نجده عند الفارابي . وإلى جانب هذا أيضاً أضاف ابن سينا بعض تعاليم المنجمين والطبيعين لأن هؤلاء كانوا يجدون للأجرام العلوية أفعالاً وأثاراً في هذا العالم .

2 - ماهية نظرية الفيض والصدر :

يعرف ابن سينا الفيض بقوله « الفيض فعل فاعل دائم الفعل ولا يكون فعله بسبب دعاه إلى ذلك ، ولا غرض إلا نفس الفاعل ». والفيض إنما يستعمل في الباري والعقول لا غير⁽³⁰⁾ . أما بقية الموجودات فيستعمل لها كلمة الصدور .

وتنتسب نظرية الفيض عند ابن سينا إلى ثلاثة مبادئ :

- المبدأ الأول : هذا المبدأ يتعلّق بصفة الوجوب عنده ، فقد استفادها من تقسيمه للموجودات إلى ممكн وواجب ، والواجب - هو الله ، والممكн هو الموجودات الممكّنة بذاتها الواجبة بالله .

- المبدأ الثاني : ويتعلّق بصفة الوحدانية ، فواجب الوجود « غير داخل في جنس ، أو واقع تحت حد أو برهان ، بريئاً عن الكلم والكيف ، والماهية والайн ، والممكّن والحركة ، لا ند له ولا شريك ، ولا ضد فهو واحد من جميع الوجوه »⁽³¹⁾ فهو بعد اثباته أن الله واحد يذهب إلى القول بان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد⁽³²⁾ فيقول

(28) الفارابي : التعليقات من 2 .

(29) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام من 150 .

(30) ابن سينا : التعليقات من 100 .

(31) ابن سينا : النجاة من 251 .

(32) ابن سينا : شرح مقالة حرف اللام من 23 .

« لا يصدر عن الواحد من حيث هو واحد أفعال شتى ، لأن اثبات كثير من الأفعال إلى الأول نقص له ، فإذا كان واجب الوجود بذاته واجباً من جميع جهاته فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه كثيرة ، فالواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد »⁽³³⁾ ، أو كما يقول في موضع آخر « الواحد الحق البسيط من كل وجه لا يصدر عنه أكثر من واحد إلا على الترتيب النازل »⁽³⁴⁾ .

ويدلل على ذلك ، باننا لو قلنا صدر عنه اثنان لكان ذلك الصدور على جهتين مختلفتين لأن الائتبانية في الفعل تقتضي اثنينية في الفاعل ، والذي يعقل بذاته وإن كانت ذاته واحدة فلا يصدر عنها إلا واحد ، ذلك أن الأول إحدى الذات ، وليس هناك ما يمنع « أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ، ثم يتبعها إضافات كثيرة ، مثل الحكم والحال والصفة والمعلمول »⁽³⁵⁾ .

- المبدأ الثالث : ويسميه ابن سينا مبدأ الابداع والتعقل ، وفيه يبين كيفية صدور العالم عن الأول ، وإن أول ما وجد هو العقل الأول ، فلإله لا يدع إلا العقل الأول ، لأنه واحد .

ويفسر مراحل الصدور والابداع بان أول ما يدع عن الواجب عالم العقل ، ويشتمل على الموجودات المخالية عن المادة والقوة والاستعداد ، وهذه المقول هي خير ليس بها شر ، لأنها خالية عن المادة ، ثم العالم النفسي ، وهو يشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقوله ليست مفارقة للمادة تمام المفارقة ولا داخلة فيها تماماً ، ولذا فهي أفضل الصور المادية وهي مدبرات الأجرام الفلكية ، « ثم عالم الطبيعة ويشتمل على قوة سارية في الأجسام ملائسة للمادة على التمام تفعل فيها الحركات والسكنونات .. ، وبعدها العالم الجسماني وهو ينقسم إلى اثيري وعنصري »⁽³⁶⁾ .

وقد تأثر ابن سينا في قوله ان الأول يدع عقلاً بأفلاطين ، الذي قال ان الواحد لا يصدر عنه إلا اقنوم ثان هو العقل وليس جسماً ، لأن كل جسم مركب من صورة وهيولى ، وهذا محتاجان إلى علتين أو علة ذات اعتبرين ، وإذا كان كذلك استحال

(33) ابن سينا : النجاة ص 276 ، الشفاء الالهيات ج 2 م 9 ف 4 من 405 ، الإشارات ن 6 ف 9 من 647 الشهريستاني : الملل ج 2 من 1121 ، وأيضاً دي بور : تاريخ الفلسفة من 181 .

(34) ابن سينا : تفسير الصمدية ضمن جامع البدائع من 27 .

(35) ابن سينا : الشفاء م 9 ف 4 من 406 ، وأيضاً النجاة من 277 .

(36) ابن سينا : الرسالة النيروزية من 88 .

صدرهما معاً عن الله تعالى ، لما ثبت انه ليس فيه تركيب ، إذن فالصادر عن الأول هو جوهر عقلي⁽³⁷⁾ ، فأول ما خلق الله تعالى جوهر روحاني هو نور محض ، وقد اتفق على صحة هذا جميع الحكماء الإلهيين والأنبياء عليهم السلام كما قال الرسول ﷺ « أول ما خلق الله تعالى العقل »⁽³⁸⁾ .

فالباري ييدع الأشياء ذاته لا بتوسط غير ذاته ، بل ييدع العقل ذاته ولما تجلى للعقل عقله ، وعقل ذاته عقل منها كل شيء دفعة واحدة لا بطلب ولا بتفكير .

فإله إذا تعلق ذاته صدر عنه فعل أول ، أو عقل هو عقل محض ، « وهو أول العقول المفارقة ، ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجسم الأقصى »⁽³⁹⁾ .

اما تفسير ابن سينا للكثرة المشاهدة في العالم ، انه ليس سببها من الله تعالى ، بل هي تبدأ من العقل الأول ، ذلك انه ممكناً الوجود ذاته واجب بالأول فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة ، وليس الكثرة التي له عن الأول ، بل بسبب ذاته لأنه يعقل الأول ، ففي ذلك كثرة ، ولذا تنسب إلى العقل الأول ثلاثة تعقلات :

أحدها : تعقله لخالقه تعالى .

الثاني : تعقل أن ذاته واجبة بالله تعالى .

الثالث : انه يعقل كونه ممكناً ذاته⁽⁴⁰⁾ .

فهو بتعقله لخالقه يصدر العقل الثاني ، ويعقل ذاته باعتباره واجب الوجود فيصدر النفس الكلية ، وهكذا بالنسبة لبقية العقول السماوية إذ يصدر عنها عقل ونفس وجسم ذلك .

فالعقل المفارقة كثيرة العدد إلا أنها ليست موجودة معاً عن الأول بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول ، ثم تتلوه العقول ، لأن تحت كل عقل فلكاً بمادته وصورته التي هي نفس وعقل دونه ، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود⁽⁴¹⁾ .
والقول بوجود ثلاثة أشياء منها النفس ، قد تأثر فيه ابن سينا بأفلاطون وقال بها

(37) ابن سينا : الإشارات ن 6 ف 41 ص 659 .

(38) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس ص 5 .

(39) ابن سينا : الشفاء الإلهيات م 9 ف 4 ص 404 ، وأيضاً الشهرياني : الملل ج 2 ص 1121 .

(40) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس ص 15 .

(41) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م 9 ف 4 ص 406 ، النجاة ص 277 ، وأيضاً الهدایة ص 275 .

ليبين خيرية الإله ، ذلك ان النفس إنما هبّت إلى الوجود لخيرية الباري ، فإن الله لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس ليكون هذا العالم حيًّا ذا عقل ، لأنه لم يكن من الواجب إذا كان هذا العالم عظيماً متقدماً في غاية الاتقان أن يكون غير ذي عقل ، ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل وليس له نفس ، لهذه العلة أرسل الباري إلى هذا العالم النفس الكلية لتسكن فيه ، ثم أرسل أنفسنا لتسكن في أجسادنا ، ليكون عالمنا هذا تاماً وكمالاً وعلى مثال العالم العقلي في التمام والكمال⁽⁴²⁾ . فكذلك يفعل ابن سينا عندما لا يكتفي بالقول في الفيض والصدور أنه يصدر عنه فلك وعقل بل أضاف إليهما وجود النفس كزيادة للخير في الوجود .

فقد أخذ ابن سينا في تفسير وجود العالم بتفسير الفارابي مع تعديل قصد به أن تشمل هذه النظرية على تفسير لوجود النفس أيضاً ، كما أضاف إليها مبدأ في تقسيم الموجودات إلى ممكنة وواجبة ، فالعقل والنفس والأجرام السماوية فيفاض وفقطاً لهذا المبدأ ، ولكن هذه النظرية أخذت عنده اتجاهها أكبر ، فأخذ في شرح أكثر لها ، وضرب العديد من الأمثلة لتوضيحها ، فكانت هذه النظرية أكثر شهرة على يده ، فهو وإن كان قد أخذها عن الفارابي فحافظ على المبادئ والطريقة وعدد العقول والأفلاك وطبيعتها ، لكنه وضع بعض النقاط وعمقها ، فجاءت أكثر انسجاماً⁽⁴³⁾ ذلك أن الفارابي قد جعل الفيض يصدر مثنى مثنى ، أما ابن سينا فقد جعله يصدر ثلاثة ثلاثة ذلك أنه ما دام التعلق والآحداث شيئاً واحداً ، فينبغي أن يصدر عن كل عقل ثلاثة فيوضات متدرجة في الشرف والرتبة ، لا اثنان كما كان عند سابقه .

وقد عدل ابن سينا عن الأخذ برأي أرسطو في أصل الكون ، لأنه وجد فيه عيباً ظاهراً من ناحيتين :

- أمسك أرسطو عن الكلام في أصل الكون .
- كما أنه لم يتحدث إلا حديثاً موجزاً عن الله وعلاقاته بالعالم والإنسان⁽⁴⁴⁾ .

(42) أفلاطون : محاورة فيدرون – تحقيق د . علي سامي النشار وآخر من 248 ، 249 .

(43) لا اتفق بناء على رأي هذا مع ما ذهب إليه أميل برهية في كتابه – تاريخ الفلسفة ، العصر الوسيط – ترجمة جورج طرابيش من 124 ، حين يقول أن ابن سينا لا يضيف إلا نهراً يسيراً إلى ميتافيزيقاً الفارابي ، لأن النظرية كانت عند ابن سينا أشمل وأكثر وضوحاً وتفصيلاً عمما كانت عند الفارابي ، بل حاول ابن سينا أن يعطي أسماء إسلامية لمراتب العقول فكانت النظرية أكثر تطوراً عنده من الفارابي بالإضافة إلى استفادته من العلوم الفلكية .

(44) عثمان أمين : شخصيات ومذاهب من 67 .

فأراد ابن سينا أن يكمل هذا النقص بالقول بنظرية الفيض ، فهو وإن اتفق مع أرسطو في أن للإنسان مكانه في الكون ، وهو على حدود عالمين ، عالم الأجسام وعالم الأرواح ، إلا أن الجديد هو أن الكون يصدر عن الواحد الأول بطريقة العلة الخالقة المؤثرة ، ف بهذه النظرية سد ابن سينا ثغرة في مذهب أرسطو ، وهو الله في جهة العالم في جهة ، فجاءت هذه النظرية حاملة لنفحات من نظريته الصوفية .

فابن سينا لم يقلد أرسطو تقليداً أعمى ، حتى ان ابن طفيل قد ذكر ، ان في كتاب الشفاء أشياء كثيرة لم تبلغنا عن أرسطو⁽⁴⁵⁾ ، فقد أضاف ابن سينا هذه الأشياء إلى فلسفة أرسطو ، في محاولة منه للتوفيق بين الفلسفة والدين كما فعل الفارابي قبله .

فالتصور يليجأ ، إن الأول لا يصدر عنه إلا واحد ، هو العقل الأول وهذا العقل الأول بما يعقل الأول ينتج عنه وجود عقل تعلمه ، وبما يعقل ذاته توجد صورة الفلك الأقصى ، وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المتردجة في تعلمه لذاته ، وجود جرمية الفلك الأقصى .

وهذه العقول تفعل ما تفعل عن طريق وسط ، وهي لا تتجاوز مادتها ، بل تفعل ما تفعل بتوسيط مادتها ولا بد لها من نفس تؤثر بتوسيطها ، وهكذا في كل العقول ، حتى يصل إلى العقل العاشر ، وهو العقل الفعال الذي يحرك الفلك الأخير الذي هو أقرب الأفلاك إلينا ، وهو المسيطر على العالم الأرضي ، فكذلك الحال في عقل عقل وفلك ذلك ، حتى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا .

وإذا كانت هذه النظرية قد عرفت بنظرية العقول العشرة ، تبعاً لعدد الأفلاك على حسب ما قرره بطليموس في كتابه «المجسطي» ، لكن ابن سينا استفاد من النظريات الفلكلية التي جاءت بعدها ، فقال ان هناك عشرة عقول منها تسعة لعالم السموات ، وواحد لعالم الأرض ، وإلى جانبها تسع نفوس فلكية هي التي تفسر الحركة ، وصلة الله تعالى بالعالم .

وعندما نصل إلى العقل الأخير يتوقف الفيض ، لأننا أصبحنا في عالم الاسطونات الأربع ، وعالم الكثرة وهو مقابل العالم الإلهي ، أي عالم الكون والفساد في مقابل عالم الأبدية .

(45) ابن طفيل : رسالة حي بن يقطان ص 63 .

وآخر ما يفيض عن الواحد هو المادة ، لكن هذه المادة هي مبدأ صوري ، وهنا يعود ابن سينا إلى رأي أفلاطون الذي يرى أن الله يعقل ضرورة ، وعقله هو ككل ما هو كائن ، فالحقيقة عند ابن سينا كما هي عند أفلاطون ، حقيقة المثال ، أو الفكرة والصورة⁽⁴⁶⁾ .

ونظرية العقول عند ابن سينا ، مثلها عند الفارابي تتوقف عند العقل العاشر ولكن ما يثير الدهشة أن هذه النظرية قد توقفت عند هذا العقل ، ولا يبين لنا سبب التوقف ، وإن كان أتى ببعض الأدلة إلا أنها ليست كافية أو واضحة وهذا ما دعا ابن خلدون إلى القول بأن هذا المذهب باطل « فاسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقى إلى الواجب ، ما هو إلا قصور » .

وهذا العقل هو ما يسميه الفارابي وابن سينا بروح القدس ، ويسميه المتكلمون المتأثرون به بالروح الأمين ، وهو مصدر المعرفة الإنسانية الذي يتلقى منه الفلسفة والأنبياء العلم عن طريق الكشف ، أو الاشراق .

فهذه النظرية استخدمها ابن سينا لكييفية تفسير صدور الكثرة عن الوحدة إلا أن هذه النظرية قد تعرضت لنقد شديد من الغزالي وكانت من أهم أسباب هجومه على الفلسفة وال فلاسفة ، وقد وضعها الغزالي في مصاف التعاليم الزائفة ، وخاطب أصحابها مع أصحاب المذاهب الفاسدة فقال « ما ذكرتموه تحكمات ، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، ولو حكاه الإنسان في نومه عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه »⁽⁴⁷⁾ .

ويسبب هذه النظرية وغيرها حاول الغزالي هدم الفلسفة ، مما أدى بابن رشد إلى نقد هذه النظرية ، وبيان أنها ليست من الفلسفة حتى يعيد لها ما حاول الغزالي هدمه ، فيقول « والعجب كل العجب ، كيف خفى هذا على أبي نصر ، وابن سينا ، لأنهما أول من قال هذه الخرافات ، فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلسفة⁽⁴⁸⁾ ، ويرى انهما لو فهما كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطو لما تأدوا إلى هذا الهدیان ، وتلك الخرافات .

والذي دعا ابن رشد إلى الهجوم على هذه النظرية سببان :

(46) حنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة ص 255 .

(47) الغزالي : تهافت الفلسفة ص 146 .

(48) ابن رشد : تهافت التهافت ص 65 ، وأيضاً . العراقي : المنهج الندي ص 223 ، 224 .

أولهما : ان هذه النظرية تعد خروجاً على آراء أرسطو ، ومزجاً بآراء أفلاطون وأفلاطين في محاولة من ابن سينا للتوفيق بين الفلسفة والدين .

ثانيهما : ان هذه النظرية كانت السبب في الهجوم الذي شنه الغزالي على الفلسفة وإن كان ابن رشد لا يرى في التسليم بما جاءت به نظرية الفيصل مساساً بقدرة الله تعالى ، وإرادته ، ولكنه أخذ عليهما القول بصدر المبادئ السماوية بعضها عن بعض ، فقال : « وإنما ما حكاه ابن سينا عن صدور هذه المبادئ بعضها عن بعض ، فهو شيء لا يعرف القوم »⁽⁴⁹⁾ . نظرية الصدور كما يرى ابن رشد لم تكن معروفة عند قدماء الفلاسفة .

ولذا فقد رأى ان في قول ابن سينا أن الفاعل الواحد لا يصدر عنه إلا مفعول واحد ، أدى إلى صعوبة إدراك كيفية وجود الكثرة ، لأن قولهم ان الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد ينافي قولهم ان الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة ، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد ، إلا أن يقولوا ان الكثرة التي في المعلول الأول ، كل واحد منها أول ، بيد أن هذا لا بد أن يؤدي بهم إلى القول بأن الأوائل كثيرة⁽⁵⁰⁾ . ويرى ابن رشد لحل هذا الأشكال أن نقول « ان العالم صدر عنه واحد وإن الواحد سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة »⁽⁵¹⁾ .

كما انه يرى ، انه ليس هناك احتياج إلى صدور أو لزوم حتى نقول ان الفعل الواحد صدر من فاعل واحد ، بل يمكن القول بالعلة والمعلول . بان نقول أن المعقول علة العاقل ، فلا يمنع فيما هو بذاته عقل ومعقول أن يكون علة للموجودات شتى من جهة ما يفعل من أنحاء شتى ، وذلك إذا كانت العقول تتصور على أنحاء شتى من جهة ما يفعل من أنحاء شتى ، وذلك إذا كانت العقول تتصور منه على أنحاء مختلفة من التصور⁽⁵²⁾ . كما يذكر ابن رشد طرفاً أخرى لتفسير صدور الكثرة عن الوحدة⁽⁵³⁾ .

ولكتنا نرى ان العوامل الحقيقة التي حملت ابن سينا إلى القول بهذا المذهب

(49) ابن رشد : تهافت التهافت ص 186 .

(50) ابن رشد : المرجع السابق ص 65 ، وأيضاً . العراقي : المنهج النقدي ص 220 .

(51) ابن رشد : تهافت التهافت ص 297 .

(52) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة مجلد 3 ص 1948 .

(53) د . العراقي : المنهج النقدي ص 224 ، وهو يحدد طرق ابن رشد في تفسير الكثرة في جدول مبين ص 225 .

يمكن رده إلى أمرين :

الأول : امكان رد هذا المذهب لنظرية الانبثاق إلى حدود العقيدة الإسلامية .

الثاني : انه كان يساوره مفهوم قائل ان الجوادر الحقيقة فعالة ، وإن فاعلية الوجود كانت تحدث ظواهر موجودات ، وأنه لم يكن من حيث التبيّنة شيء غير طبيعي في كون أعلى العقول تحدث موجودات أعلى أيضاً .

وتعتبر هذه النظرية ما هي إلا محاولة من ابن سينا للتوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي مضافاً إليها تأثير بالمسلمات العلمية والفلسفية السائدة في عصره .

3 - تفسيره لصدر الشر عن الخير الذي هو الله تعالى :

يرى ابن سينا حسب النظرية السابقة إن العالم والمادة يصدران عن الله تعالى سواء كان بواسطة . أو بغير واسطة ، فالسؤال إذن كيف يصدر العالم بما يظهر فيه من شرور ، بل كيف تصدر المادة التي هي شر لأنها إمكان وقحة عن الله تعالى الذي هو خير مطلق محسن ؟

نجد إن من المذاهب السابقة مثل المانوية ذهبت في الإجابة عن مصدر الخير ومصدر الشر إلى أن هناك إلهين ، إله يصدر عنه الخير وهو يختلف عن إله آخر يصدر عنه الشر ذلك إن اعتقادهم أن مبدأ الكائنات وكل ما في العالم من خير وشر ، ونفع وضر ، ليس هو إلا امتزاج النور والظلمة ، فما يحصل من الخير فيضاف إلى النور ، وما يحصل من شر فيضاف إلى الظلمة⁽⁵⁴⁾ .

إلا أن ابن سينا كفيلسوف مسلم لا يستطيع القول باللهين ، إلا أنه قد استفاد منهم في تفرقته بين ارجاع الخير إلى مصدر والشر إلى مصدر آخر ، ذلك أن الله فيما يرى هو خير محسن ومطلق وهو واجب بذاته ، والشر ليس مرده إلى طبيعة الله تعالى بل إلى ما يصطفي به الوجود من قوة وكثرة وامكان ، فلو كان هذا الوجود واجباً بذاته ، لكان كله خيراً ولكن جوهرأً واحداً ويسقطأ لا يشتمل على كثرة أونقص أو إمكان .

فنظريه الفيض التي قال بها تذهب إلى أن العقل الأول يشتمل على امكان وكثرة ، وبهذه الطريقة استطاع أن يفسر نشأة الكثرة عن الله ، فالله بسيط ولكن الكثرة جاءت من العقل الأول ، ومن طبيعة الامكان الداخلة فيه ، لأن هذا العالم - كما سبق

(54) سيف الدين الأمدي : غاية المرام في علم الكلام ص 206 .

ان ذكرنا عند التفرقة بين معنى الواجب والممكן - هو واجب بالله ممكناً بذاته ، ولو لا هذا الامكان المتدرج في طبيعة العقل الأول لما تولد الشر .

فلا يمكن أصل الشر في الوجود ، وهو امكان قديم متدرج في الوجود ، وتحت الخير ، فكلما ازداد الوجود نقص الشر ، وكلما ازداد الامكان نقص الخير ، وهكذا يزداد الشر بازدياد التفوس ، والكرات السماوية ، ويكون أكثر في عالم الكون والفساد .

فالشر إذن - فيما يذهب ابن سينا - ينشأ من زيادة الامكان في الوجود ، لذا فهو يقسم الامور الممكنة إلى ثلاثة أقسام :

- أمور تجوز أن تكون خالية من الشر فهي خير على الاطلاق .
- أمور لا تكون فاضلة فضيلتها ، إلا بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادماتها .
- أمور فيها الشر إما على الاطلاق وإما بحسب الغلبة⁽⁵⁵⁾ .

ونجد ان هذا القسم الأخير - الذي لا خير فيه ، أو الغالب فيه ، أو المساوي له شر - ليس له وجود ، لأن الشر هو عدم وجود ، فإذا وجد لم يكن وجوداً .

واما القسم الأول الذي هو خير على الاطلاق ، فقد تحقق وجوده في العقل الأول والجواهر العقلية المفارقة .

ويقى القسم الثاني وهو القسم الغالب في وجوده خير وليس يخلو عن شر ، فكان بالأحرى له أن يوجد ، ذلك أن لا كونه أعظم شر من كونه ، ولذا فوجب فيضانه عن الأول ، فإن منع الخير الكثير تحرزاً من شر قليل هو شر كثير ، ولذا وجب أن يوجد عالم الكون والفساد وأن يصدر عن الأول ، بما فيه من مادة - وسنعرض لهدا بشكل أكثر من خلال الباب الثاني - « فإذا كان المقصود من الفيض إفاده ما وجوده وجود ثابت دائم بالعدد ، وإلى ما وجوده غير دائم ولا ثابت إلا بال النوع ، فلو أفيض

(55) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 23 من 731 ، الشفاء الالهيات م 9 ف 6 من 421 ، الرسالة العرضية ص 17 وأيضاً الشهريستاني : الملل ج 2 ص 1138 ، وإذا كان ابن سينا يقسم الامور الممكنة إلى ثلاثة أقسام إلا أن د . محمد عبده في تعليقه على كتاب الهدایة لابن سينا يقسم هذه الأمور إلى أربعة أقسام ، 1 - ما غایته الذاتية شر ولا يعرض أن يتبعه خير ما ، 2 - ما غایته الذاتية شر ويعرض أن يتبعه خير ما ، 3 - ما غایته الذاتية خير ولا يعرض أن يتبعه شر ما ، 4 - ما غایته الذاتية خير ويعرض أن يتبعه شر ما ص 287 .

الوجود على أحد النحوين لم يكن الوجود مشتملاً على جميع أنحاء الوجود الممكنة ، فلم يجب أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد⁽⁵⁶⁾ ، وسوى عند الحديث عن العناية الإلهية أن وجود عالم الكون والفساد لا يمنع من القول بوجود العناية وهو الأبلغ في الامكان .

ولكن لماذا وجد العالم على نمط يحوي الامكان ؟ أليس من الممكن أن يفيض عن الله خيراً مطلقاً فقط ؟

لا محل لهذا السؤال في فلسفة ابن سينا ، لانه لم يقل بوجود جوهر واحد مطلق ، بل قال بوجود جواهر كثيرة تصدر عن المبدأ الأول وتحتاج في تكثيرها إلى افتراض الامكان متدرجأ فيها ، وعلة ذلك أن العالم في نظره داخلاً في مقوله الامكان وعلاقته بمبدعه كعلاقة الممكنا بالضروري ، إلا أن هذا الامكان هو إمكان أزلي وليس حادثاً في زمان معين .

فالأول كامل في جميع أفعاله ، ولا يدخل أفعاله خلل البتة ، ولا يلحقه عجز ولا قصور ، ولو توهם متوهماً أن العالم يدخله خلل أو يتعقب اثنالفة ونظامه انتقاض ، لوجب من ذلك أن يكون غير تام القدرة والحكمة والعلم - تعالى عن ذلك - إذ قدرته سبب العالم وسبب بقائه ونظامه ، وهذه الآفات والعاهات التي تدخل على الأشياء الطبيعية ، إنما هي تابعة للضرورات⁽⁵⁷⁾ أي للامكان المتدرج فيها .

فإن كان يتبع من الصدور قليل من الشر ، فإنه يتبع عنه كثير من الخير ، فالخير والكمال يفيض من الله على العقول ، ويقل كلما ابتعدت العقول عن المبدأ الأول ، ذلك ان العقل الأول يفيض من الله فيضاً ضرورياً وهو أكثر العقول جمالاً ، وأقواها ابداعاً ، وأشدتها حباً ، لانه أقرب العقول من الله وعن العقل الأول يفيض العقل الثاني فكلما ابتعدت العقول عن المبدأ الأول ضعف كمالها ، ونقص خيرها ، إلا أنها تشتراك في الابداع لاشتراكها في صفاتي الوجوب والعقل ، ولو لا ذلك لما أبدع الإله عقلاً ، ولا أبدع العقل نفساً .

فالواجب يؤثر في العقول ، والعقول تؤثر في النفوس ، والنفوس تؤثر في الأجرام السماوية ، والأجرام السماوية تؤثر في هذا العالم الذي تحت فلك القمر ،

(56) ابن سينا : شرح الأثولوجيا ص 61 .

(57) ابن سينا : التعليقات ص 62 .

والعقل المختص بذلك ما تحت القمر يفيض النور ، والإنسان يهتدى به في ظلمات طلب المعمولات مثل إفادة الشمس على الموجودات الجسمانية لتدركها العين .

ثالثاً : الله تعالى باعتباره خيراً أقصى

إذا كانت نظرية الفيض عند ابن سينا تمثل لنا كيفية صدور العالم عن الله عن طريق الحركة الهاابطة المتنقلة من الله تعالى أي من العالم العلوي إلى العالم السفلي ، فمع هذه الحركة الهاابطة توجد حركة أخرى صاعدة تمثل حركة عشق من الموجودات إلى العالم الذي يعلوها .

ويستفيد ابن سينا من فكرته عن اعتبار الله علة غائية تتحرك نحوه الكائنات ، لفسر لنا كيفية انتقال الخير منه ، باعتباره خيراً أقصى تحرك نحوه بقية الكائنات سواء كائنات العالم العلوي بعقولها وأنفسها وأفلاكها ، أو كائنات العالم السفلي أو ما يسميه بعالم ما تحت فلك القمر .

ولكي يجرب عن كيفية هذا الانتقال ، نجد أنه يعتمد على فكريتين متصلتين ، الأولى فكرة الحركة ، والثانية فكرة العشق⁽⁵⁸⁾ ، وهما مرتبطان بذلك أن « العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما ، والشوق حركة إلى تعميم هذا الابتهاج »⁽⁵⁹⁾ .

فالله تعالى فعله الأول أنه يعقل ذاته ، التي هي مبدأ نظام الخير في الوجود ، وهذا التعلق لا ينتقل من عقل إلى عقل ، لأن الحركة مستحيلة في الموجود الأول ، وكذلك لا ينتقل من معقول إلى معقول ، بل هو عقل واحد يعقل نظام الخير ، فالذى يحرك المحرك من غير أن يتغير بقصد ، واشتياق ، فهو الغاية والغرض الذى إليه ينحو المتحرك ، وهو المعشوق ، والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق⁽⁶⁰⁾ .

(58) فكرة العشق هذه أفرد لها ابن سينا رسالة خاصة كتبها للفقيه عبد الله المعصومي الذي كان أفضلاً تلاميذه ، وكان يقول عنه « هو مني بمنزلة أرسطو من أفلاطون : تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي ، ص 102 ، والعشق اصطلاح ابتدعه ابن سينا ليدل على ما كان يجري في الفلسفة من تعريفها بانها « معبة الحكم » ، كما بين أفلاطون ذلك في محاورة المادية ، ولكن ابن سينا غير اصطلاح الحب إلى العشق ، لأن العشق أقوى وأعمق ، وقد استخدم أفلاطون لفظ الحب ليكون طريقه إلى الخير الذي هو عنده منبع كل وجود ، وكذلك فعل ابن سينا الذي جعل العشق طريقاً إلى الوصول للخير الذي هو كمال كل شيء » .

(59) ابن سينا : الإشارات ن 8 ف 18 ص 782 .

(60) ابن سينا : الشفاء الالهيات ج 2 م 6 ف 5 ص 287 .

والله هو غاية العشق ، لأن كل غاية هي خير ، وواجب الوجود ، لما كانت الغاية فيما يصدر عنه كمال الخير المطلق ، كان هو الغاية في الخلق ، وكل شيء ينتهي إليه كمال قال ﴿ وإن إلى ربك المتنبئ ﴾^(٦١) .

ولكن الله تعالى عند ابن سينا ، هو المحرك دون أن يتحرك^(٦٢) ، لأنه لا يقصد غرضاً خارجاً عن نفسه لأنه يجمع في ذاته كل الكمالات ، فلا يوجد كمال خارج ذاته ليس له - وهو ما سبق ذكره في صفة الكمال لله .

وإذا انتقلنا إلى الموجودات ، فنجد أنها تحتاج إلى قصد وحركة وإرادة ، ولكنها تختلف في درجاتها ، وعن هذه الحركة يذكر ابن سينا ان العقول المفارقة تحتاج في تعلقها إلى قصد وإرادة ، كما ان « كل دائم حركة بإرادة فهو متوقع أحد الأغراض المذكورة الراجعة إليه ، حتى كونه متضاللاً أو مستحقاً للمدح ، اما الله ... ففعله - أجل عن ذلك ، فعله أجل من الحركة والإرادة »^(٦٣) .

ثم يقسم أنواع الحركة إلى ثلاثة أنواع : الحركة الطبيعية التي ترد الجسم إلى مكانه الطبيعي عندما يتبعه ، والحركة القسرية التي تحدث ابتعاد الجسم عن مكانه الطبيعي ، أو تمنع من رجوعه إليه ، والحركة الإرادية الخاصة بال الموجودات الحية ، والتي يقوم مبدأها في القوى المحركة للنفس ، وحركة الأفلاك من هذا النوع الثالث .

ثم يذهب إلى أن الحركة الطبيعية هي حركة مستقيمة ، لأنها ترد الأجسام إلى أماكنها بطريقة مباشرة ، ولذا لا تكون الحركة المستديرة كحركة الأفلاك غير قسرية : وبما أنه لا يوجد ما يدل على كونها قسرية ، فإننا نستنتج من هذا أن الأفلاك تتحرك بحركة اختيارية .

وحركات الأفلاك شبيهة بحركات النجوم ، لأن الفلك شبيه بالإنسان وهو كما قال حيوان مطيع لله تعالى^(٦٤) ، وكما أنه له نفس تحركه ، فكذلك له عقل يديره ، إلا أن المحرك القريب للأفلاك ليس طبيعة ولا عقلاً بل هو نفس ، وفي هذا يقول : ليس

(٦١) ابن سينا : التعليقات ص 62 ، والسورة سورة النجم : الآية 43 .

(٦٢) ابن سينا : شرح حرف اللام ص 26 ، وهو في ذلك متأثر غير ارسطو الذي يترفع بالله أن يكون سبباً للحركة فقط ، بل يرى أنه مفيد وجود كل جوهر يمكن أن يتحرك فعلاً عن حركة السماء ، فهو الأول وهو الحق .

(٦٣) ابن سينا : الإشارات ن 6 ف 7 ص 559 .

(٦٤) ابن سينا : النجاة ص 258 .

محرك الأفلاك القرية قوة طبيعية ، ولا عقلاً ، بل نفس ، أما محركها البعيد ، فعقل .

ويرى ابن سينا ان السبب في أن محرك الأفلاك القرية هو نفس ، ومحركها البعيد هو عقل ، انه إذا كان المحرك القرية عقلاً ، كان ذلك يدعو إلى تغيير حقيقة العقل ، ونحن نعلم ان المعقولات ثابتة لا تغير ، أما النفس فتبدل مفاهيمها وإرادتها ، وهي علة الزمان تخيل الحركة والتغيير ، أما العقل فلا يتغير لانه مفارق للمادة ، فالنفس تحرك جسم الفلك كما تحرك نفس الإنسان جسده ، وهي تحرك الفلك لتجعله مستعداً لقبول الخير .

وقد استفاد ابن سينا هذا القول من القدماء الذين ذهبوا إلى أن لكل محرك واحد معاشوقاً ، وان لكل كرة محركاً يخصها ، ومعشوقاً يخصها ، فيكون لكل فلك نفس محركة تعقل الخير ، ولها بسبب الجسم تخيل ، أي تصور للجزئيات وإرادة للجزئيات ، ويكون ما تعلقه من الأول وما يعلقه من المبدأ الأول الذي يخصه القرية منه مبدأ تشوّقه إلى التحرك ، ويكون لكل فلك عقل مفارق نسبته إلى نفسه نسبة العقل الفعال إلى أنفسنا ، وانه مثال كلي عقلي لنوع فعله فهو يتشبه به⁽⁶⁵⁾ .

وهذا القول يأخذ به ابن سينا ويعتقد ان كل متحرك نحو عاشه يحتاج إلى مبدأ وغرض عقلي يعقل به الخير المطلق ، ويكون له ذات مفارقة وكذلك مبدأ للحركة وهو مبدأ جسماني ، ويضرب مثلاً لذلك بالحركة السماوية بانها نفسانية تصدر عن نفس مختارة⁽⁶⁶⁾ .

وكذلك النفوس الإنسانية يمكن أن تدرك هذا العشق ، وان تتجه نحو الخير المطلق ، فالعشق الخاص بالموجودات الروحانية ، والنفس الإنسانية والسماوية هو عشق عقلي مراد⁽⁶⁷⁾ .

فالحركة تكون حركة من الموجود لاستكمال وجوده ، مثل حركة الفلك التي هي حركة عقل يشتابق إلى مصدره الأول ، وكذلك تكون كل حركة شوقاً إلى مصدرها وهو الله أو الخير المطلق ، فالحركة الفلكية تحرك شوقاً إليه وطلبًا للتشبه به في

(65) ابن سينا : الشفاء م 9 ف 3 ص 401 ، وأيضاً الشهريستاني : الملل ج 2 ص 1134 .

(66) ابن سينا : الشفاء ص 401 .

(67) لويس جارديه : التصوف السينيوي - ترجمة الاهواني ص 12 .

الكمال ، فهي إذن حركة على سبيل العشق والاستكمال^(٦٨) .

وعلى ذلك فكل مبدأ حركة ، لا يخلو إما أن يتوجه نحو شيء محدود أو يتوجه نحو دور يحفظه ، وكل منته إلية مطلوب طبع المتحرك أو إرادته ، وذلك كمال المريد ، فكل حركة نحو مبدئها الأول كانت لكمال^(٦٩) وخير .

فالعشق مبدأ كل حركة في الوجود ، فالنفس السماوية لا تحرك أجرامها الفلكية الا لتنال من وراء ذلك كمالاً ، فلولا تعشقها للكمال والخير لما حركت أفلاتها ، ولو لا رغبتها في الخير لما جهدت نفسها في الدوران ، وهكذا كل واحد من الهويات المدببة لما كان بطبعه نازعاً إلى كماله الذي هو خيرية هويته ، المنبث عن هو الخير المحسن نافراً عن النقص الخاص ، ظهر أن لكل واحد من الموجودات المدببة عشاً طبيعياً وعشقاً غريزياً .

وهذا العشق الذي لهذه الموجودات هو الذي يحقق لها وجودها ، ذلك ان العشق هو سبب الوجود لها ، ولذا يقسم ابن سينا الموجودات إلى أنها مرتبة تحت أمور ثلاثة : اما أن يكون فائزاً بخاصية الكمال أو مصاباً بغاية النقص أو متربداً بين الحالتين حاصل الذات على مرتبة التوسط بين الأمرين ، والنوع الثاني غير موجود وهو ما يكون كله شر ، ويبقى النوع الأول والثالث فتكون الموجودات الحقيقة اما أن تكون موصوفة بالكمال ، أو موصوفة بالتردد بين الكمال والنقص أو الخير والشر . فإذا ذكرت جملة الموجودات لا تعرى عن ملابستها كمال ما وملابستها له بعشق وزروع في طبيعتها بل ما يوجد هو أن تكون متأحده لكمالها ملازمة له .

فوجود العشق ضروري للموجودات عند ابن سينا وأن من الحكمة الإلهية أن أوجدت هذا العشق في الموجودات لأنه تعالى من حكمته وحسن تدبيره أن غرز فيها عشاً كلياً حتى تصير بذلك مستحفظة لما نالته من فيض الكمالات الكلية ونهاية إلى الاتحاد بها عند فقدانها ليجري به أمر السياسة على النظام الكلي ، «فواجِب إِذْ وُجُودُ هَذَا الْعُشُقِ فِي جَمِيعِ الْمُوْجُودَاتِ الْمُدَبَّبَةِ وَجَوْدًا غَيْرَ مُفَارِقِ الْبَتَّةِ»^(٧٠) .

ويقول ابن سينا أيضاً في موضع آخر ، «فإذا نظرت في الأمور وتأملتها وجدت

(٦٨) ابن سينا : رسالة في الزيارة ص 34 .

(٦٩) ابن سينا : عيون الحكمة ص 50 .

(٧٠) ابن سينا : رسالة العشق ص 69 .

لكل شيء من الأشياء الجسمانية كمالاً يخصه وعشقاً إرادياً أو طبيعياً لذلك الكمال ، وشوقاً طبيعياً أو إرادياً إليه إذا ما فارقه ، رحمة من العناية الأولى على النحو الذي هي به عنابة . فهذه جملة وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلاً»⁽⁷¹⁾ .

ويحدد ابن سينا درجة العشق بانها تتناسب مع درجة الخيرية ، فكلما ازدادت الخيرية استحقاقاً استحق المعشوقية ، وازدادت العاشقية للخير⁽⁷²⁾ . فالله أكثر استحقاقاً للمعشوقية لانه أكثر خيراً فكما ان الله الغاية في الخيرية فهو أيضاً الغاية في المعشوقية⁽⁷³⁾ ، والله تعالى أكثر استحقاقاً للمعشوقية من العقل الأول ، لأنه خير أعلى وكمال مطلق ، والعقل الأول أكثر معشوقية من العقل الثاني وهكذا .

فالحركة التي يقصدها في انتقال الخير من الله تعالى إلى الموجودات هي حركة من العاشق نحو المعشوق الذي هو أكمل منه فإن «السافل منها معشوقة الخاص هو ما فوقه»⁽⁷⁴⁾ .

فالخير هو غاية حركة الأفلاك والنفوس ، وهنا ييدو تأثر ابن سينا بأفلاطون فيأخذ عنه ان الله الذي هو الخير هو غاية النفوس البشرية ، وغاية الحركات السماوية⁽⁷⁵⁾ ، والأفلاك تتحرك إليه ، وإلى المثل الأعلى الذي هو مثال الخير عند أفلاطون ، وهي تتحرك حركات مستديرة على سبيل التسبيح لأمر الله تعالى لأن حركاتها عبادات قدسية⁽⁷⁶⁾ . وهذه الحركات شبيهة بحركات المجروس حول النار ، كلما تحركوا شعروا برغبة في الكمال ، وحاجة إليه فهم يفتنون أنفسهم في الحركة من غير أن يدركوا الخير و يصلوا إليه ، ويتحدونا به لأن الخير المطلق حد نهائي .

فالخير بذاته معشوق ، ولو لا ذلك لما نصب كل واحد منا أن يشتتهي أو يتونخي ، أو يعمل عملاً ، ولو لا أن الخيرية بذاتها معشوقة ، لما اقتصرت الهمم على إثارة الخير ، فالخير بحسب تحديد ابن سينا ل Maheriyah ، هو «ما يتشوقه كل شيء في حده ، ويتم به وجوده ، أي ربته وطبقته من الوجود كالإنسان مثلاً والفلك ، فإن كل

(71) ابن سينا : الإشارات ن 8 ف 19 ص 787 ، 788 .

(72) ابن سينا : رسالة العشق ص 71 .

(73) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

(74) ابن سينا : الإشارات ن 6 ف 30 ص 624 .

(75) ماجد فخري : الفلسفة الإسلامية ص 205 .

(76) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 9 ف 2 ص 390 ، وأيضاً الشهرياني : الملل ج 2 ص 1131 .

واحد منها يتلخص في قوله تعالى: **وَمَا يَنْهَا إِلَيْهِ حَدَّهُ ثُمَّ سَائِرُ الْأَشْيَاءِ عَلَى ذَلِكَ (٦٦)**

فالخير عاشق للخير ، لأن العشق ليس في الحقيقة إلا استحسان الحسن والملائم وهذا العشق هو مبدأ التزوع إليه عند غيبوته إن كان مما يبأين ، والاتحاد به عند وجوده ، فكل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه ويتنزع إليه^(٨) لأن الخير في كل شيء هو كونه على أتم أنحاء وجوده الذي يخصه^(٩) .

فكل موجود عند ابن سينا ينال من المنشوق الأول - أي الله - بقدر ما يستطيع أن يدركه من خير وكمال ، ذلك أن كل من يدرك ويعرف الخير ، فإنه يعششه ، فالنفوس المتألهة تعيش العلة الأولى ، وكذلك النفوس البشرية والملكية ، لأن تحقيق كمالاتها يكون بتتصور المعقولات على ما هي عليها بحسب طاقتها تشبهها بذات الخير .
المطلق (٨٠) .

ويحدد ابن سينا لكل موجود عشق غريزي فيه ، ولا يختلف في ذلك عقول ونفوس وأفلاك العالم العلوي أو النقوس البشرية ، بل ان الصورة والمادة أيضاً لهما عشق غريزي ، هذا العشق المتمثل في رغبة كل موجود في نيل كماله ، وهذا الكمال يتمثل في التشبه وتعقل ما هو أعلى منه ، والتشبه به بمقدار الامكان ، والتشبه هنا المقصود به هو تعقل ذاته في كمالها ، فبصير مثله في أن يحصل له الكمال الممكن في ذاته كما حصل لمعشوقه⁽⁸⁷⁾ .

ثم يحدد ابن سينا بعد ذلك عشق وكمال كل موجود بما يتفق مع ما ينزع إليه وما يكون موافقاً لطبيعته :

فكمالات العقول المفارقة مناسبة لطبيعتها ، فهي تشارك المبدأ الأول في

(77) ابن سينا : التعليقات ص 77 ، النجاة ص 229 ، الشفاء ص 355 ، وأيضاً يوسف كرم : العقل والوجود ص 127 ونجد أن هذا التعريف للخير وهو « ما يتشوّق كل شيء في حده » ، استفاده ابن سينا من أرسطو الذي يعرّف الخير بقوله « هو ما يتشوّقه الكل من ذوي الفهم والحسّ » الفارابي : مسائل مترفرقة ص 180 ، وكذلك تأثّر برأي الفارابي الذي يعرّف الخير بقوله « إن الخير ما يتشوّق كل شيء في حده ويتم وجوده » الفارابي : التعليقات ص 12 .

(78) ابن سينا : رسالة المشتبه ، ص . 71 .

46 ابن سينا : شهادتان

٢٧) بـلـ حـيـدـ : سـرـجـ دـمـوـرـوـبـيـسـ ٢٠٠٠

(80) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 9 ف 2 ص 389 .

81) ابن سينا : رسالة العشق ص 85 .

كمالها وفي إفاضة الجود ، وهي تملك منذ القدم أعلى درجات السعادة ، ومن حصل على ما تقتضيه طبيعته من الكمال لا يشتق إلى اكتساب آخر ، ومع ذلك فإن العقول المفارقة تُعشق المبدأ الأول ، لأن طبيعتها لا تخلو من الامكان .

وكمال النفوس المتألهة يكون بأن يصدر عنها صور عقلية قائمة بذواتها ، ويتم ذلك بالله تعالى وبمعرفته⁽⁸²⁾ ، أما عن العشق الخاص بهذه النفوس فهو غير مفارق لها البتة ، لأنها لا تخلو من حالي الامكان والاستعداد ، فالعشق فيها يتحقق كمالها .

اما عن كمالات النفوس الفلكية ، فهي تحريك الجوامر العلوية لاستبقاء عالم الكون والفساد تشبهها بذات الخير المطلقاً ، وهي تأتي هذه التشبيهات لتحوز بها القرب من الخير المطلقاً ، ولستفيد منه الفضيلة والكمال⁽⁸³⁾ .

وأما النفوس البشرية فلما كان لها حال الاستعداد ، فلها عشق غريزي إلى معرفة المعقولات التي هي كمالها ، كما أن كمالات النفوس البشرية هي صدور الفضائل البشرية عنها ، فكل موجود له عقل له عشق غريزي في ذاته للحق المطلقاً أولاً ، ولسائر المعقولات ثانياً .

ولا يوقف ابن سينا العشق الغريزي على الموجودات التي لها عقل فقط ، - كما سبق أن أشرنا إلى ذلك بل أن عشق الخير وادراته لا يتوقف على الموجودات التي لديها ادراك ، بل يرى أن موجودات عالم الكون والفساد ، مثل الأجسام الجامدة ، والصور النباتية لها أيضاً عشق غريزي ذلك أن العشق هو سبب كمالها ، فهو يحرك المادة نحو كمالها الذي هو عشقها لصورتها ، فالعشق الغريزي فيها ظاهر بوجهين : أحدهما : ما نجد من ملزمتها موضوعها ، ومنافاتها لما يستحب عنه .

الثاني : ما نجد من ملزمتها كمالاتها ، ومواضعها الطبيعية متى حصلت فيها وحركت الشوقيات إليها حتى بaitتها بصورة الأجسام ، ومثل ميل النبات إلى تحقيق صورته ، وما يؤدي به إلى الحصول على الماء⁽⁸⁴⁾ .

فالمادة بها عشق غريزي نحو الصورة وكمالها هو الحصول على صورتها ذلك أن الصورة خير ، وكمال الوجود هو كمال الخير ، ولا خير في المادة إلا بما يفيض

(82) ابن سينا : المرجع السابق ص 86 .

(83) ابن سينا : المرجع السابق ونفس الصفحة .

(84) ابن سينا : المرجع السابق ص 73 .

عليها من واهب الصور ، وهي تعشق الصورة والعشق هو علة الابداع كما هو سبب البقاء ، فإذا كانت المادة أشبه بالمرأة القبيحة كلما انكشف قناعها غطت ذمائها⁽⁸⁵⁾ ، فالصورة هي القناع الذي يكسب المادة جمالاً ، وهي تعشق هذا القناع لأنه كمال وخير ، ولكل شيء من الأشياء الجسمانية كمالاً يخصه ، وعشقاً إرادياً وطبعياً لذلك الكمال⁽⁸⁶⁾ ، كذلك الأعراض فعشقها ظاهر في ملازمتها الموضوع أيضاً ، وذلك بين عند ملابستها الأضداد في الاستبدال بالموضوع ، فإذاً ليس تعرى شيء من هذه البساطة عن عشق غريزي في طباعه⁽⁸⁷⁾ .

فلكل موجود من الموجودات عشق غريزي ، هو سبب وجوده ، ولو لا هذه العشق لما حصل الموجود على شيء من الكمال ، وبالعكس يقال ، ان في كل واحد من الموجودات عشق غريزي لكماله . وبهذا الكمال يتم لهذا الموجود خيريته ، وبما انه لا يوجد أكمل من العلة الأولى ، فهي إذن معشقة من الجميع .

ويرى ابن سينا أن الخير المطلق يتجلّى لعاشقه ، ولكن تختلف درجات التجلّى باختلاف الموجودات وبحسب درجتها من الكمال . وهنا يعرض لقول أرسطو قوله⁽⁸⁸⁾ : « علة بذاته للخير والكمال بحسب الامكان » ومعنى انه امكان الخير والكمال في الموجودات عنده مختلف فإن إمكان الخير والكمال في العقول والأبديةات ، هي بخلاف امكانه في الكائنات الفاسدة ، وكل شيء يقبل الخير والكمال بحسب ما في حده⁽⁸⁹⁾ . ويرى ابن سينا ان عبارة « أكمل ما في الامكان » تشبه بعض أقوال الصوفية ، وهو ما يعرف عندهم بالاتحاد⁽⁹⁰⁾ .

والخير فيما يذهب ابن سينا متجلّ بذاته لجميع الموجودات ، ولو كانت ذاته متحجّجاً عن جميع الموجودات غير متجلّ لما عرف ولا نيل منه الخير ، فهو بذاته متجلّ ، ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجلّيه ، ولا حجاب إلا في

(85) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة رسالة المشق ص 73 .

(86) ابن سينا : الإشارات ن 8 ف 9 من 787 ، 788 .

(87) ابن سينا : رسالة العشق ص 73 ، وهو هنا يذكر العشق في البساطة الغير حسية ، وكذلك في النفوس النباتية والنفوس الحيوانية .

(88) ان المقصود بقول ابن سينا بكلمة (قوله) هو قول أرسطو ، وان كان من العسير تحديده في أي كتاب من كتب أرسطو كانت هذه العبارة لقصورها وعدم تمامها ، التعليلات ص 124 .

(89) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

(90) ابن سينا : رسالة العشق ص 87 .

المحبوين ، والمحبوب هو القصور والضعف والنقص ، وليس تجليه إلا حقيقة ذاته⁽⁹¹⁾ .

ولكن كيف فسر ابن سينا وسيلة الموجودات لنيل عشقها من الخير المطلق ؟ وللإجابة عن هذا ، يذهب ابن سينا إلى أن الموجودات تناول خيرها من الأول ، وذلك بان تتشبه به في الغاية وليس الفعل ، مثال ذلك الأجرام الطبيعية إنما تتحرك حركاتها الطبيعية تشبهها بالله في غايتها وهو البقاء على مواضعها الطبيعية ، وان لم تتشبه به في مبادئ هذه الغاية وهي الحركة⁽⁹²⁾ .

كذلك الجوهر الحيوانية والنباتية ، تفعل أفعالها الخاصة بها تشبهها بالله في ابقاء أنواعها وأشخاصها وقدرتها ، وان كانت لا تتشبه به في مبدأ هذه الغايات ، كالجماع والتندى⁽⁹³⁾ .

والنفوس البشرية تفعل أفعالها العقلية والعملية الخيرية تشبهها به في غايتها بأن تكون عادلة وعاقلة ، وإن لم تكن تتشبه في مبادئ هذه الغايات كالتعلم وما شاكله⁽⁹⁴⁾ .

والنفوس الإلهية الملكية كذلك تتحرك ، وتفعل أفعالها تشبهها به في ابقاء الكون والفساد والحرث والنسل ، وفي كون القوى الحيوانية ، والنباتية والطبيعية والبشرية متشبهة به في غايات أفعالها دون مبادئها ، لأن مبادئها إنما هي أحوال استعدادية قوية ، والخير المطلق منزه عن مخالطة الأحوال الاستعدادية القوية ، وغايتها كمالات فعلية⁽⁹⁵⁾ .

إذن ما يربط الموجودات بالله تعالى هو عشقها لنيل خيرها وكمالها بالتشبه به على حد إمكان كل موجود ، وذلك عن طريق الحركة الهاابطة والصادعة تمثل الحركة الأولى حركة الجود الإلهي الذي يفيض على الكائنات ، وتمثل الحركة الثانية العشق

(91) ابن سينا : رسالة العشق من 88 ، وهذا الإله عند ابن سينا يشبه إله إخوان الصناعة في أنه مبدع الوجود ومفيض الوجود ، وهو متجل لجميع الموجودات ، ولو لا تجليه لم يكن وجودا ، ولم يكن خيرا ، وهو راض عن نيله الكل عنه عائق لنظام الخير في الوجود ، د . جميل صليبا : الدراسات الفلسفية من 139 .

(92) ابن سينا : رسالة العشق من 89 ، وأيضاً الشهورستاني : الملل ج 2 من 1131 .

(93) ابن سينا : رسالة العشق من 89 .

(94) ابن سينا : المرجع السابق ونفس الصفحة .

(95) ابن سينا : المرجع السابق من 90 .

الذى يحرك الكائنات صاعدة لنيل الخير ، فالتيار الأول يتناقص بببوطه من الملا
الأعلى ، والثانى يتزايد بصعوده من الأرض ، ليرتبط الوجود كله برباط الخير
والعشق .

فإذن ما يربط الموجودات بالله تعالى عند ابن سينا هو علاقة الخير وهناك علاقة
أخرى بينهما وهي علاقة العلم ، وهذه العلاقة تتضمن أيضاً جانباً آخر من عرض
وجهة نظر ابن سينا في الخير والشر وهو ما سنعرضه في الفصل القادم .

الفصل الرابع

مشكلة العلم الإلهي وارتباطها بالبحث في الخير والشر

تمهيد

رأينا فيما سبق أن ابن سينا يتفق على وجود الخير والشر في العالم ، ويحدد الظواهر والأبعاد التي يظهر ان فيها ، ومصدر كل منها ، ثم يتساءل عما يوجد في العالم من شرور وفساد ونقص ، هل يعلمها الله تعالى أو لا يعلمها ؟ وإذا كان يعلمها فكيف أوجدها ؟ وإذا كان أوجدها - بطريق مباشر ، أو غير مباشر - فكيف يتفق وجودها مع ما يعرف من وجود العناية الإلهية ؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات سنعرض رأي ابن سينا في مشكلة العلم الإلهي وصلة علمه بوجود الخير والشر ، لنرى هل يختلف ذلك إذا كان الله تعالى يعلم بعلم كلي ، أو علم جزئي ، أو يعلم بالعلمين معاً ، لنرى علاقة ذلك بتفسيره لوجود الخير والشر ، ونرى تعليمه لوجود الشر على الرغم من وجود العناية أو العلم الإلهي - لأننا كما سرر فيما بعد أنه يوحد بين كلمتي العناية والعلم الإلهي .

ولكن قبل أن نعرض رأي ابن سينا عن العلم الإلهي وما يليه من حديث عن العناية وصلتها بالخير والشر ، سنعرض في البداية آراء السابقين عليه في هذا الموضوع ، لنرى وجهة نظرهم ، ومدى تأثر ابن سينا بهم واختلاف وجهة نظره عنهم ، ونعرف السبب في قوله برأي جديد يختلف إلى حد ما عن آراء السابقين عليه .

أولاً : الآراء السابقة على ابن سينا في العلم الإلهي وموقفه منها

يجد ابن سينا نفسه إزاء ثلاثة آراء في العلم الإلهي :

الرأي الأول :

وهي نظرية أفلاطون ويتبناها فيها أفلوطين ، القائلة بأن المبدأ الأول الواجب من جميع جهاته هو فوق كل وصف ، وخاصة الوصف بالعلم ، وسبب رفضهم أتصف الله بالعلم ، هو أن تقرير هذه الصفة سيؤدي إلى القول بالثنائية في الله ، وهي ثنائية الذات والموضع ، أو العالم والمعلم ، وعلى ذلك يكون الله غير عقل ، وإنما وضعوا العقل في مرتبة أقل من مرتبة الإله ، أو كما فعل أفلوطين بأن وضع الله تعالى في مرتبة الأقئم الأول ، واطلق عليه الواحد ، ووضع العقل في الأقئم الثاني الذي يصدر عن الأول أو الواحد .

وإذا كان أفلاطون ذهب إلى أن علمه تعالى بغيره ، صورة مجردة عن المواد غير قائمة بشيء من الموجودات ، لكنه يقول أن بين العالم المحسوس ، والعالم المعقول ، عالماً آخر يسمى عالم المثل ، ليس في تجريد الموجودات ولا في مقارنة المادة ، وكل كلى وكل جزئي من الخارجيات فلها صورة مجردة ، هذه الصورة الكائنة في ذلك العالم هي الحاضرة عند الله أولاً وأبداً ولا يعتريها التغير .

ومن المؤكد أن مثل هذه النظرية لم تكن تقبل من فيلسوف إسلامي ، ذلك أنها تذهب إلى الانفصال التام بين العالم الإلهي ، وبين عالم الموجودات ، ولذا فلا نجد لهذه النظرية أثراً في قول ابن سينا بالعلم الإلهي .

الرأي الثاني :

وهو مخالف للرأي الأول ، وهو رأي أرسطو ، القائل بأن الله عقل محض يتحد فيه العقل والمعقول ، فمعقوله هو ذاته ولا شيء غير ذاته ، ولكن هذا العقل لا يعقل ما يوجد في الخارج ، لانه كما قال هناك أمور خير لها أن لا تبصر ، وان أمور العالم أقل من أن يعقلها الله تعالى ويضاف إلى رأي أرسطو هذا ، رأي الفارابي ،

الرأي الثالث :

وهو الرأي الإسلامي ، ويتضمن ما جاء به الإسلام ، وما ذكره القرآن الكريم من أن علمه تعالى يشمل كل شيء ، فلا يعزب عن علمه شيء في السمات

والأرض ، ويتضمن كذلك ما قال به المتكلمون من أن الله يعلم الكلبات والجزئيات ، وأن علمه تعالى شامل الكون كله بأدق تفاصيله .

فهم يثبتون صفة العلم الإلهي ، ويستندون في استدلالهم على آرائهم بالكثير من الآيات القرآنية ، ولن نتناول في عرضنا لأرائهم اختلافهم حول صفة العلم الإلهي ، هل هي عين الذات كما قال المعتزلة ، أم هي زائدة عن الذات كما قال الأشاعرة ، وإنما سنتناول وجهة نظرهم عن العلم الإلهي حول معرفة الله تعالى للموجودات ، هل تتم بمعرفة جزئية جزئية من الجزيئات المتغيرة ، أم أنها معرفة كافية للقوانين التي تجري عليها الأمور العامة .

١ - الموقف الجدللي الإسلامي من مشكلة العلم الإلهي

ستتناول في عرض هذا الموقف لوجهة نظر المعتزلة والأشاعرة باعتبارهما أهم الفرق الكلامية :

(أ) رأي المعتزلة :

إذا كان للمعتزلة فيما بينهم أفكار واتجاهات مختلفة ، تختلف باختلاف أصحابها ، فإن الغالبية منهم يتفقون على أن الله يعلم الموجودات كلها ، علمًا قدیماً أزلياً .

اما عن صفات هذا العلم فهو «علم أزلي بما سيكون ، ونسبة ذاته أو وجه عالميته إلى المعلوم الذي سيكون ، كنسبة إلى المعلوم الكائن الموجود ، والعالم منا بما سيكون عالم على تقدير الوجود ، وبما هو كائن عالم على تحقيق الوجود ، فالمعلومات بعلم واحد جائز تقديرًا وتحقيقًا ، وعندهم يجوز تقدير بقاء العلم ويجوز العلم الواحد بمعلومين ، ولا إستحالة فيه شاهداً وغائباً^(١) ، وهذا رأي «عمر» : يرى عمر إن الله تعالى محال أن يعلم نفسه ، لأن شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم به ، فيكون العالم متميزاً عن المعلوم ، ولكنه رد هذا التمييز خوفاً من أن يؤدي إلى الاعتقاد بأن علم الله مميز حقيقة عن ذاته ، فرفض القول بأن الله يعلم نفسه ، لأنه لا يجوز أن يقال بأن الله عالم بنفسه (ونفسه معلومة له ، لأن من شروط المعلوم عنده كونه عالماً به) ، ومن العجائب عالم بغيره وهو عالم بنفسه^(٢) ، ذلك أن صفة

(١) الشهريستاني : نهاية الاقدام ص 221 .

(٢) عبد القاهر البغدادي : أصول الدين ص 95 .

العلم الله عز وجل عنده إنما هي مجاز لا حقيقة ، وإنما معناه انه تعالى لا يجهل ، فتكون المعادلة خالصة تامة بين ماهية الله وعلمه ، فالله عند المعتزلة عالم لذاته⁽³⁾ .

ويوحد معمر بين علم الله وعلمه ، وهو في ذلك يتفق مع غالبية المعتزلة فيرى ان علمه هو ذاته ، وعلى ذلك لا يكون العلم منفصلاً في الله ، ولكنه دائماً فيه قد يميز عن ذاته⁽⁴⁾ .

رأى « أبي الهديل العلاف » : ويرى أن علمه تعالى ليس بذي نهاية ، لأن ذاته ليست بذيء غاية ولا نهاية⁽⁵⁾ فإذاً هو علم لا متناهي ، كما ان الذات لا متناهية ، فالله يعلم حقيقة ليس بعلم أزلي مميز عن ذاته ، وليس بعلم مكتسب محدث ، بل انه عالم بذاته لأن الذات هي العلم ، والعلم هو الذات ولا يمكن فصلهما . فإذا نظرنا إلى العلم من جهة الذات الأللهية فكان غاية له وهذا يعني عنده شمول العلم الإلهي لكل العالم بأجزائه ، فالعلم غير المتناهي يشمل العالم بأجزائه المتناهية أما « الجبائي » فيذهب إلى أن الله تعالى عالم بكل الأمور ، فعلمه منذ الأزل كامل شامل كل شيء حصل وسيحصل ، ذلك إن الله عالم بكل الأمور وبالأشياء في أوقاتها ، ولم يزل عالماً أنها ستكون في أوقاتها ، ولم يزل عالماً بالأجسام في أوقاتها وبالمحلوقات في أوقاتها ، لا معلوم إلا موجود ، ولا يسمى المعدومات معلومات ولا يسمى ما لم يكن مقدوراً ، ولا يسمى الأشياء أشياء إلا إذا وجدت ، ولا يسمى أشياء إذا عدمت⁽⁶⁾ . فالله تعالى محيط بكل المعلومات لا تخفي عليه خافية لا في الأرض ولا في السماء⁽⁷⁾ .

« القاضي عبد الجبار » : يعتبر من أهم شخصيات الفكر الاعزالي ولذا سنركز على رأيه باعتباره ممثلاً لرأي غالبية المعتزلة في مشكلة العلم الإلهي .

(3) ابن سينا : التعليقات ص 132 .

(4) البغدادي : الفرق بين الفرق من 141 ، أصول الدين من 95 ، وأيضاً البيرونسي نادر : فلسفة المعتزلة من 57 .

(5) الأشعري : مقالات الإسلاميين من 165 ، الخياط : الانتصار من 75 ، ابن حرم : الفصل ج 2 ص 99 ، الشهرياني : الملل ج 1 ص 49 وأيضاً . محمود صبحي : علم الكلام ص 205 .

(6) الأشعري : مقالات الإسلاميين من 158 ، البيرونسي نادر : فلسفة المعتزلة من 57 ، وأيضاً عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين س 290 .

(7) ابن أبي الحميد شرح نهج البلاغة بج 1 ج 3 ص 293 وقد اعتمد المتكلمون في هذا على قوله تعالى « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض » سورة سباء آية 3 .

يعتمد القاضي عبد الجبار على البراهين العقلية لابنات العلم الإلهي ، ومن هذه البراهين الاستدلال بالأفعال المحكمة على وجود فاعل لها . فلما كان من الضروريات العقلية لكل إنسان هو الانتقال من الأفعال المتقنة عند رؤيتها إلى العلم بأن هناك صانعاً علم بها ، وفعلها على هذا التحو من الاتقان ، فكذلك من يتذكر في أمور العالم من بدائع ونظام وعجائب ، علم ان هذا الأمر لصانع أحاط علمًا بجميع الأسباب ، ذلك إن العلم المحكم لا يصح إلا من عالم ، كالكتابه والبناء والصياغة ، وما خلقه الله تعالى أبلغ في الأحكام من قبل ذلك ، نحو خلقه للإنسان على عجائب ما فيه من الصنعة والأعضاء والألات ومجاري الطعام والشراب وغير ذلك فيحكم انه عالم⁽⁸⁾ .

اما الاعتراض بأن في أفعال الله ما لا يظهر فيه الأحكام والاتساق ، مثل بعض الشرور والصور القبيحة ، فرده على ذلك ان ما ليس بمحكم من الأفعال قد يوجد من العالم ، كما قد يوجد من ليس بعالم ، وليس يجب إذاً وجود في أفعاله ما لا يظهر فيه الأحكام والاتساق أن يدل على أنه ليس بعالم ، وإنما يدل على كونه قادرًا فقط .
فإن قيل إذا كان الله قادرًا على أن يخلق هذه الصورة في غاية الحسن وال تمام ،
فما الوجه في خلقها ناقصة وقبيحة ؟

الرد عند المعتزلة لغرض حكمي ، وهو اللطف الإلهي لمساعدة الإنسان في اداء الواجبات . اما عن كيفية ذلك فيرد القاضي عبد الجبار ان الله خلق الصور غير تامة ليدعونا إلى الشكر على النعم ، إذ المعلوم ان أحدهنا إذا رأى صورة ناقصة وقبيحة ، فإنه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر الواجب على تحسين صورته واتمام خلقه⁽⁹⁾ . فالسبب في إيجاد الله للصور القبيحة هي أن تكون منبهة للشكير على النعم .

كما يذهب القاضي إلى أن الله تعالى عالم فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بجهل أو سوء ، وانه عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليه ، ويشرح ذلك بقوله «إما الذي يدل على انه عالم لا يزال ، فهو انه لو

(8) القاضي عبد الجبار : المختصر ص 180 ، وشرح الأصول الخمسة ص 156 ، المغني ج 5 ص 221 157 ، وأيضاً عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ج 1 ص 408 .

(9) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص 158 ، 159 .

لهم يكن عالماً فيما لم ينزل ، وحصل له علم بعد إذ لم يكن ، لوجب أن يكون عالماً بعلم متجدد محدث ، وذلك فاسد ، وإنما الذي يدل على أنه جل وعز سيكون عالماً فيما لا يزال ، هو أنه يستحق هذه الصفة لذاته ، والموصوف بصفة من صفات ذاته لا يصح خروجه عنها ، وإنما الذي يدل على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها وهو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون البعض ، فيجب في القديم تعالى صحة أن يعلم جميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها⁽¹⁰⁾ . فالجزئيات معلومة كالكلمات ، لزم من ذلك أن يعلمها الله تعالى .

ويجمل ابن سينا رأي المعتزلة في أن علمه لذاته ، وأنه إذا قابل هذا المعلوم صار عالماً بذلك ، وإذا قابل به معلوماً آخر صار عالماً بذلك الآخر ، ومثلوه بالمرأة التي تقابل بها الشيء فتنطبع فيه صورته⁽¹¹⁾ .

وربط المعتزلة بين علم الله تعالى ونظام العالم ، وقالوا أن بينهما ارتباطاً وثيقاً ، فإذا كان علم الله تعالى لم ينزل ثابتاً فنظام العالم ثابت أيضاً ، لأنه لو تصادف وأصبح هذا النظام غير مطابق لعلمه تعالى ، فعلمه تعالى لم يعد كاملاً ، وهذا محال ، لأن علمه عندهم هو ذاته ، وفي هذه الحالة تكون ذاته غير كاملة وهذا تناقض ، فالله عالم بالأشياء كلها ، ولا يجوز حدوث شيء إلا وهو لم ينزل يعلمه ، فالله عندهم يعلم بالشروع كلها ، وإن قالوا إنها لا تصدر عنه .

(ب) رأي الأشاعرة :

يذهب الأشاعرة في معرض استدلالهم على أن الله عالم ، بآيات ذلك عن طريقين : الأول طريق عقلي ، والثاني طريق سمعي أي متخذ سنته من الآيات القرآنية .

فمن الأدلة العقلية قولهم - كقول سابقيهم المعتزلة - بالأفعال المحكمات لأن الأفعال المحكمات لا تقع منا على ترتيب ونظام كالصياغة والتجارة والكتابة والنساجة إلا من عالم ، وأفعال الله تعالى أدق وأحكم فكانت أولى بأن تدل على أنه حي

(10) القاضي عبد الجبار : المرجع السابق ص 160 ، وأيضاً المختصر ص 180 ، المجموع من المحيط بالتأكيل ص 140 .

(11) ابن سينا : التعليقات ص 132 .

عالم⁽¹²⁾ ، وفي هذا يذهب الغزالي إلى أن من رأى خطوطاً منظومة تصادر على الأنساق من كاتب ، ثم استراب في كونه عالماً بصفة الكتابة ، كان سفيهاً في استرابته ، فإذاً قد ثبت أنه عالم بذاته وبغيره⁽¹³⁾ .

ثم انهم دعموا الأدلة العقلية بأدلة نقلية استمدوها من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى : ﴿ وَاتَّزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾⁽¹⁴⁾ ، قوله تعالى : ﴿ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُثْنَىٰ وَلَا تَضُعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ ﴾⁽¹⁵⁾ ، قوله تعالى : ﴿ وَعِنْهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرْقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَجَةٌ فِي ظَلَمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مَبِينٍ ﴾⁽¹⁶⁾ . هذه الآيات وأيات أخرى كثيرة يذكرها الأشاعرة كدليل على أن الله عالم⁽¹⁷⁾ .

فالله عندهم عالم وعلمه محيط بكل شيء ، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ، وإضافة العلم الأزلي إلى الكائنات فيما لا يزال ، كإضافة الوجود الأزلي إلى الكائنات الحاصلة في الأوقات المختلفة ، فكما لا تغير ذاته بتغير الأزمنة ، لا يتغير علمه بتجدد المعلومات⁽¹⁸⁾ .

ويذهب الشهريستاني إلى أن الأشعري يكاد يتبنى موقف المعتزلة من العلم الأزلي بالمعلومات الحادثة ، إذ يستوي العلم الإلهي بما كان وما هو كائن وما سيكون ، فلا يتباين علم الله بالماضي عن علمه بالمستقبل ، فلا مجال إذن للقول بتغير العلم إذا تغير المعلوم من عدم إلى وجود .

ولكن كيف أثبت الأشاعرة علم الله تعالى بالموجودات الحادثة بعلم قديم منذ الأزل ؟

(12) الجويني : لمع الأدلة ص 83 ، وأيضاً الغزالى : الاقتصاد ص 90 وإذا ذكر رأيهما على الرغم من انهما في فترة زمنية لاحقة على ابن سينا الا انهما يعبران عن رأي الأشاعرة كما تعرف عليه ابن سينا .

(13) الغزالى : المرجع السابق ص 90 واحياء علوم الدين ج 1 ص 188 ، الرازي المسائل الخمسون ، تحقيق د. السقا ص 49 ، المطالب العالية ج 3 ص 151 .

(14) سورة النساء : الآية 166 .

(15) سورة فاطر : الآية 11 .

(16) سورة الأنعام : الآية 59 .

(17) هذه الآيات السابقة يذكرها كثير من الأشاعرة ، مثل الأشعري في كتابه الإبانة ص 141 ، وأيضاً الجويني : لمع الأدلة ص 89 .

(18) الشهريستاني : نهاية الأقدام ص 218 .

نرى ان الأشعري يعتمد في التدليل على ذلك بأدلة عقلية مثله مثل المعتزلة ، فيصطنع الموقف المعتزلي ، إذ لا انفكاك له بعد اثبات أزلية العلم ، فالله يعلم الموجود والمعدوم بعلم قديم ، وعلمه بالحادث وقت حدوثه وقبل حدوثه علم واجب ، والعلم بأنه سيكون هو بعينه علم بالكون ، فالمعلومات بالنسبة لعلمه على وثيرة واحدة⁽¹⁹⁾ .

فالله تعالى عندهم علم منذ الأزل بوجود العالم وقت حدوثه ، أو كما يذهب الغزالى ، ان العالم قد علم منذ الأزل انه سيوجد من بعد ، وعند الوجود علم بأنه كائن ، وبعد الوجود علم انه كان ، وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ويكون مكتشوفاً لله تعالى ، وفي تغير أحوال العالم من ماض وحاضر ومستقبل لا يتغير علم الله في تلك الأحوال ، ويضرب الغزالى مثلاً على ذلك ، هو انا إذا فرضنا ان لنا علماً بقدوم زيد عند طلوع الشمس ، وعلمنا بهذا العلم قبل طلوع الشمس ، وهذا العلم لم ينعدم بل بقي ولم يتغير ، ولم يحدث علم جديد فيكون الشخص عالماً بقدوم زيد عند طلوع الشمس لأن علمه باق وثبت لم يتغير ، وعلى هذا يكون علم الله القديم بالحوادث فهو يعلمهها منذ الأزل ، ويعلم وقت حدوثها وعلمه ثابت لا يتغير .

فعلم الله الواحد أفاد الإحاطة بأنه سيكون وانه كائن وانه قد كان ، فهكذا ينبغي ان يفهم علم الله القديم الموجب بالأحاطة بالحوادث⁽²⁰⁾ .

إلا أن هذا الرأي من الأشاعرة سيرفضه ابن سينا فيما بعد ، لأنه - كما سنرى - يرى ان تغير العلم يؤدي إلى تغير الذات ، إلا أن الأشاعرة وبأقوى المتكلمين قالوا إن التغير في الإضافات لا يوجب تغيراً في الذات ، وكلما كونه عالماً بالمعلومات ، فعند تغير المعلومات تتغير تلك الإضافة ، فوجود زيد عند طلوع الشمس أو عدم وجوده يؤدي إلى تغير في الإضافة للذات وليس تغير في علمه تعالى .

ونستطيع ان نجمل رأي الأشاعرة في قول أحد رجالها معتبراً عن فكر جماعته فيقول: «قال أصحابنا ان علم الله واحد ليس بضروري ، ولا مكتسب ، ولا عن استدلال ، ونظروا وأجمعوا على انه محظط بجميع المعلومات ما كان قد علم جميع

(19) الجرجي : الارشاد من 13 ، 98 ، البغدادي : أصول الدين من 95 ، الباعي : مرمم العلل المضلة ص 328 من 191 وأيضاً محمود صبحي : علم الكلام من 468 ، 469 .

(20) الغزالى : الاقتصاد من 129 ، البلاطى : التمهيد تحقيق الخضرى من 40 ، الجورى : شرح الجوهرة ج 2 من 94 .

معلوماته ما كان منها وما يكون ، وما لا يكون انه لو كان كيف كان يكون ، وقد علم به استحالة المحالات ، وعلم علمه بنفسه⁽²¹⁾ .

فالاتجاه الجدلية الكلامي وان وجد فيه اختلاف بين بعضهم والبعض الآخر الا انهم يتفقون في اثبات صفة العلم الالهي لله تعالى واتفقوا على ان الله تعالى يعلم الجزئيات والكليات معاً ، وان علم الله تعالى بالجزئيات لا يؤدي إلى تغير في ذاته تعالى ، بل هو تغير في الإضافات بأن تعلم ان زيداً في البيت ، فينسب وجوده إلى علم الباري ، وإذا كان خارج البيت فقد انتفت الإضافة إلى علمه تعالى ، فكان علمه بأنه وجد هو عين علمه بأنه سيوجد ، فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم إلى وجود تغير علمه ، كما ان علمه تعالى يختص بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها⁽²²⁾ .

فالمحضات يعلمها بعلم متعالي عن الزمان والدهر ، لأنها منذ الأزل إلى الأبد معلولة له كل في وقته ، وليس في علمه الزمان بأجزاءه الثلاثة ، أي الماضي والحاضر والمستقبل ، فما كان وما هو كائن وما سيكون جميعها حاضرة في علمه بأوقاتها .

فهل هذا الرأي الذاهب إلى ان علمه تعالى يختص بالجزئيات في أوقاتها ، والحوادث وقت حدوثها بما فيه من علم جزئي ، هل سيلاقى قبول ابن سينا؟
هذا عن الموقف الجدلية الإسلامي ، من مشكلة العلم الالهي ، فما هو اذن الموقف الفلسفى من نفس المشكلة؟ .

2 - الموقف الفلسفى السابق على ابن سينا من مشكلة العلم الالهي
ستتناول بالحديث عن هذا الموقف رأيين الأول رأى أرسطو والثاني رأى الفارابي ، وسنرى انه لم يخرج كثيراً عن رأى أرسطو .

(أ) رأى أرسطو :

ربط أرسطو موضع العلم الالهي بالذات الإلهية ، وحول العلم الالهي المتعالي إلى ضرب من التفكير بالذات ، وتسويلاً منه بفكرة الكمال الالهي اضطر إلى التخلص عن امكانية أي تبادل بين الكائن الأسمى من جهة ، وعالم الكون والفساد من جهة أخرى ، ذلك ان الإله عنده « صورة الصور وهو فعل محسن وكمال محسن فهو

(21) عبد القاهر البغدادي : أصول الدين ص 95 .

(22) الاجي : المواقف ج 8 ص 75 ، وأيضاً العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ص 214 .

فإذا كان إله أسطو عقل فهل يعقل أم لا يعقل ؟ أو هل لعقله فاعلية ؟ يجيب أسطو عن هذا السؤال بقوله « انه إذا كان عقلاً ، وهو لا يعقل - كان - كالعالِم النائم ، فهذا محال²⁴ ، أي انه طالما هو عقل فلا بد ان يعقل .

ولكن ماذا يعقل إله أسطو ؟ وهل يعقل الأشياء أم يعقل ذاته فقط ؟
 نجد ان أسطو يطرح عدة تساؤلات ليりى إذا كانت الإجابة عنها تليق بكمال الله كما يتصوره فيرضى بها ، أو لا تليق فيرفضها ، ولذا فهو يتساءل بقوله اتنا إذا قلنا ان الإله شيئاً غيره وليس جوهره معقوله ، لكن فيه قوة ، وبحسب هذا لا يكون جوهرأً فاضلاً ، لأن الأمر الأفضل إنما هو في المعقول ، وأيضاً إن كان جوهره معقولاً فإنه لا يخلو من أن يكون عاقلاً لذاته أو لشيء آخر ، فإن كان عاقلاً لشيء آخر فما يخلو ان يكون عقله دائمًا لشيء واحد ، أو أشياء كثيرة ، فيكون كماله لا في عقله ذاته ، لكن في عقل شيء آخر وهذا محال ان يكون الإله كماله أن يعقل غيره فأسطو يوحد بين العقل والمعقولات في الإله أي انه يرجع العاقل إلى المعقول ، فلا توجد ثنائية بين العاقل والمعقول ، ولا تأثير من العقل على المعقول ، فالله هو العقل والعاقل والمعقول²⁵ .

ويذهب أسطو إلى أنه في عقله لغيره انتقال وتغيير والتغير نقص ، وفي ذلك يقول أسطو « التغيير فيه انتقال إلى الأنقص ، وهذا هو حركة ما ، فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفعل بل بالقوة²⁶ .

ويشرح ابن سينا السبب في ان أسطو يعتبر التغيير نقصاً ، والتغيير سواء كان زمانياً أو كان تغييراً بإرادته يعقل من غيره أثراً ، وإن كان دائمًا في الزمان لكنه بعد الذات في الرتبة الذاتية ، وإنما لا يجوز أن يتغير كيما كان ، لأن انتقاله يكون إلى الشر لا إلى الخير ، لأن كل رتبة غير رتبته فهي دون رتبته ، فكل شيء يناله ويتصرف به فهو دون نفسه²⁷ .

(23) أسطو : مقالة حرف اللام ص 6 ، وأيضاً الفارابي : مقدمة الجمع بين رأي الحكمين ص 37 .

(24) أسطو : مقالة حرف اللام ص 9 .

(25) أسطو : كتاب النفس ترجمة الاهواني ص 111 .

(26) أسطو : مقالة حرف اللام ص 9 .

(27) ابن سينا : شرح حرف اللام ص 30 .

فأرسطو ينفي علم الله بالعالم فهو عالم فقط ، ثم من ضرورة علمه بذاته يلزم عنه من الموجودات وهي غير معلومة عنده ، فهو من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعقل العالم العقلي دفعة من غير حاجة إلى انتقال وتردد من معقول إلى معقول⁽²⁸⁾ ، لأن ذلك يعتبر في نظره سقوطاً يجب تزييه الله عنه ، فكما أن من لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصر⁽²⁹⁾ ، فلا يليق أن يعلم الله العالم وهو أقل منه ، فالله لا يعلم ما دونه وإنما كان ناقصاً ، لأن شرف العلم إنما يكون بشرف المعلوم ، وأشرف معلوم إنما هو ذاته المطلقة ، وهي الخير الأعلى ، فالله عنده لا يعلم إلا ذاته فهو يجهل كل ما عده ، فليس له من صلة بالعالم ذلك أنه لا يعرف إلا ذاته ، فالله عقل ، لأن بريء عن المادة ، والله يعقل لأن عقل والعقل لا بد أن يعقل شيئاً ، وليس هناك ما هو أشرف من ذاته المعقوله البريئة عن المادة ، وهذه الأفكار سبب لها تأثيراً عند ابن سينا .

ويشرح ابن سينا هذا القول من أرسطو في كتابه المباحثات فيقول : بيان ما ذكره أرسطو طاليس من أن الأول ، وإن كان يعقل غيره كان ذلك متعباً له ، وبيان من أنه لا يبصر بعض الأشياء فهو خير من أن يبصر ، الجواب من خطه : يريد بهذا أنه إن كان يعقل غيره على سبيل انتقال من معقول إلى معقول فهو أمر غير ذاتي له ، بل على سبيل الانتقال بأمر خارج ، والفصل الآخر : لعله يعني بهالجزئيات من حيث هي جزئية ، ويكون متعلقتها متجدد الحال إذا عقلها من حيث هي جزئية ، وادراك أمثال هذه الأشياء أحسن من لا ادراكها⁽³⁰⁾ . فليس الأفضل أن يعقل أي شيء اتفق بل أن يعقل ذاته ، ولذا فإن أرسطو يرى أن كمال ذلك العقل إذا كان أفضل الكمالات ، يجب أن يكون بذاته ، فإنها أفضل الموجودات وأكملها وأشرف المعقولات ، فالله لا يعلم المفردات الحسية ، ولا الجواهر العقلية التي يتربك منها عالم المفارقات ، لأنها لا يناسب المبدأ الأول .

ثم يتساءل كيف يعلم من هو منته عن كدر المادة ما في العالم من الأكذار والادناس والفواحش من غير أن ينتقص من صفاتاته شيئاً ، ثم لو قلنا أن له بالأشياء الخارجة عن ذاته علم ، لوجب أن يكون علمه مستفاداً منها ، ولا يكون عالماً بوجود تلك الأشياء ، فصار المبدأ محتاجاً إلى غيره لكي يكون عالماً ، وهذا لا يناسب

(28) نامسطيروس : شرح حرف اللام من 26 ، 27 .

(29) أرسطو : حرف اللام من 9 ، وأيضاً 24 P. 974 g Met. XIII .

(30) (30) ص 184 .

جلال ذاته مع ما فيه من ادخال المادة في ذات الاول . ويتنهى الى وجوب أن يكون التفكير الإلهي منصباً على نفسه ما دام هو أكمل الأشياء وتفكيره هو تفكير في التفكير⁽³¹⁾ .

ولكن هذا الرأي من أرسطو قد وجه إليه بعض الانتقادات من بعض تلاميذه فقالوا « ثم جعلت المحرك لا يعقل إلا ذاته بدعوى انه لا يليق بجلاله علم الأمور الدينية من الجزيئات الدينية ، ثم مثلته بقائد الجيش ، فكيف يقود الأمير الجيش إذا لم يبصره ، ولم يخطر له ببال ؟ وكيف يصح تدبير العالم من متحيز في نفسه مقصور على علم ذاته لا يتجاوزها ، وإذا جحدت تدبيره إياه ، فمن أين وجود العالم في بدء شأنه ؟ ومن أين بقاوئه إذا لم يكن للمبدأ الأول حظ في تدبير أمره ، ولا أدنى المام به ، فكأنك قد جعلت الإله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لأحدهما بالأخرى⁽³²⁾ .

كذلك لا يفرق أرسطو بين العقل والعاقل والمعقول ، بل الكل فيه شيء واحد ، ولذا فهو يقول « فاما في الأمور العقلية فطبيعة الأمر وكونه معقولاً شيء واحد⁽³³⁾ ، أي أن العقل فيها والمعقول شيء واحد . وهذه المعانى الثلاثة واحدة فيه ، وهذا شيء مختلف عما هو في الإنسان الذي ينשطر فيه التفكير إلى عاقل ومعقول ، فيكون العقل فيه غير المعقول ، وإنما العاقل والمعقول يكونان فيه شيئاً واحداً وحقيقة واحدة ، إذا لا مجال للتفرقة بين الذات التي تعقل والمعقول الذي يتعقل ، وإنما التفرقة تكون في عالمنا الإنساني القاصر عن ادراك ما بين الذات والموضوع من هوية مطلقة .

لكن هذا المفهوم الأرسطي مناقض لفكرة الإله كما جاءت في القرآن بأنه عالم بكل شيء فهذا الرأي لم يكن يحظى بقبول الفيلسوف المسلم دون تقيد أو تحفظ ، إلا - إننا كما سنرى - أن الفارابي قد تأثر به وأخذ عنه الكثير من أقواله بل إن الرأي السابق لأرسطو قد أثر على ابن سينا أيضاً ، ذلك أن الإله عنده لم يتحرر إلا جزئياً من قيود الاستغراف في حب الذات وتأملها ، فهو مع استقلاله التام عن كل ما هو خارجه

31) Ross (W.D) *Metaphysica*, Vol. III, 1074 b.

32) ستلانا : تاريخ المذاهب الفلسفية ص 55 ، 56 .

33) أرسطو : مقالة حرف اللام ص 10 ، الفارابي : الجمع بين رأي الحكيمين المقدمة ص 31 ، عبد الرحمن بدوي : أرسطو ص 171 ، عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية ص 202 ، وأيضاً محمد غلاب : مشكلة الألوهية ص 37 .

وكل ما هو غيره ، يعلم عن طريق علمه لذاته كل ابئاق عنه ، أعني الجوادر العليا في عالم الأخلاق وكذلك الجوادر الدنيا في عالم ما تحت فلك القمر .

(ب) رأي الفارابي :

على الرغم من ان الفارابي بحسب بيته فيلسوف إسلامي ، إلا اننا نعتبره معتبر عن ازدواج الفكر اليوناني بالفكر الإسلامي .

يبدأ الفارابي حديثه عن العلم الإلهي بان يثبت ان الله عقلاً ، ودليله على ذلك انه ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجه ، فإنه بجواهره عقل بالفعل لأن المانع للصورة من أن تكون عقلاً ، وإن تعقل بالفعل هو المادة التي فيها يوجد الشيء في وجوده ، ونجد ان هذا القول من الفارابي سيناثر به ابن سينا فيما بعد ، ويحاول أن يثبت ان الله عقل عن طريق نفيه لوجود المادة في ذاته تعالى ، فالله عند الفارابي بريء عن المادة وغير محتاج إليها ، فهو بجواهره عقل بالفعل ، وتلك حال الأول فهو إذن عقل بالفعل ⁽³⁴⁾ .

وبعد ان يثبت الفارابي ان الله عقل بالفعل ، يقول بأنه معقول بالفعل - لأنه كم سبق ذكره بريء عن المادة ، والمادة هي التي تمنع أن يكون شيء بالفعل - فالله عنده معقول من جهة ما هو عقل ⁽³⁵⁾ ، ولكن ماذا يعقل الباري الذي هو عقل ومعقول ؟

يذهب الفارابي إلى أن هذا العقل لا بد أن يعقل ذاته ، لأن « الذي هو به عقل ليس يحتاج في أن يكون معقولاً إلى ذات أخرى خارجه عن تعلقه ، بل هو نفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل وبأن ذاته تعلقه معقولاً بالفعل ، وكذلك لا يحتاج في أن يكون عقلاً بالفعل وعاقلاً بالفعل إلى ذات يعقلها ويستفيد منها من خارج ، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته ⁽³⁶⁾ ، فالله عنده عقل وعاقل ومعقول ، وكلها عنده ذات واحدة وسنجد أن هذه الفكرة قد تأثر بها عن أرساطه سيناثر بها كذلك ابن سينا .

ثم يعقد الفارابي مقارنة في ذلك بين الله والإنسان ، فيرى ان الأول فيه الذات التي تعقل هي التي تعقل ، فهو عقل من جهة ما هو معقول ، فإنه عقل وانه معقول

(34) الفارابي : أهل المدينة الفاضلة ص 8 ، وأيضاً السياسات المدنية ص 16 .

(35) الفارابي : أهل المدينة الفاضلة ص 8 ، وأيضاً . العراقي : ثورة العقل ص 101 ، 102 .

(36) الفارابي : أهل المدينة الفاضلة ص 8 .

وأنه عاقل ، وكلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم ، وبالنسبة للإنسان ليس المعقول منه معقولاً بالفعل ، بل معقولاً بالقوة ثم صار معقولاً بالفعل بعد أن عقله العقل ، فليس المعقول من الإنسان هو الذي يعقل ، ولا العقل منه أبداً هو المعقول ، ولا عقلنا نحن من جهة ما هو عقل معقول ، فنحن عاقلون لا أن جوهرنا عقل ، فإن ما نعقله ليس هو الذي به تجوهernا ، فالاول ليس كذلك⁽³⁷⁾ فهو ينزعه الله عن صفات البشر .

ثم يحاول أن يثبت العلم لله على النحو الذي أثبت به عقل الله ومعقوله ، فيقول « انه عالم فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته ، ولا في أن يعلم ويعلم ، وليس في علمه بذاته شيء سوى جوهره ، فإنه يعلم وأنه معلم فهو ذات واحدة ، وجوهر واحد⁽³⁸⁾ .

ثم يأخذ في التفرقة بين علم الأول وعلمنا ، ذلك ان علمنا ليس مثل علمه ، لأن علمنا يوجب الكثرة ويسمى علمًا نفسيًا ، وعلمه لا يوجبه ويسمى علمًا عقليًا بسيطًا⁽³⁹⁾ ويضرب مثالاً يوضح به فكرته :

بأن يفترض أن هناك رجلاً عاقلاً نبيها ، بينه وبين صاحبه مناظرة ، فيورد صاحبه كلاماً طويلاً ثم يأخذ هذا الرجل العاقل في ترتيب صورة صورة ، وكلمة كلمة ليعبر عن ذلك التفصيل بعبارات واضحة ، فيكون كلاً القسمين علمًا . إلا أن علم الرجل العاقل هو علم مبدأ وعلم للعلم الثاني ، والثاني علم انفعالي يوجب الكثرة ، في حين ان الأول لا يوجها ، فيكون واجب الوجود على الوجه الأول أشد بساطة⁽⁴⁰⁾ ، ولكن كيف يعقل الأول الموجودات عند الفارابي ؟

يرى الفارابي أن الأول يعقل الفاسدات من جهة أسبابها وعللها كما تعقل أنت فاسداً من جهة أسبابه ، مثاله : إذا تخيلت انه كما عفت مادة في عرق يتبعها حمى ، وتعلم مع ذلك من الأسباب شخصاً ما يوجد ، وتحدث فيه هذه ، فتحكم ان هذا الشخص يحم ، فهذا الحكم لا يفسد وان فسد الموضوع⁽⁴¹⁾ .

(37) الفارابي : المراجع السابق ص 8 ، 9 .

(38) الفارابي : المراجع السابق ص 9 .

(39) الفارابي : السياسات المدنية ص 16 .

(40) الفارابي : التعليقات ص 24 .

(41) نجد أن هذا المثال الذي يذكره الفارابي سيأخذ به ابن سينا ومن هنا يتضح ان تأثر ابن سينا بالفارابي لا ينحصر في المبادئ والأفكار فقط بل يمتد إلى الأمثلة الدالة على فكرته .

فالله يعلم من الكائنات الفاسدة المبادئ ، والأسباب والقوانين التي تسير عليها ، فيكون عالماً بها من حيث هي أسباب كلية ، لا من حيث هي أسباب جزئية ، ذلك انه علم عقلي ، شأنه شأن كل تفكير أو علم عقلي يقوم على الكل لـ على الجزئي ، فواجب الوجود يدرك الأشياء على نحو كلي لا جزئي .

والسبب الذي دفعه إلى نفي العلم الجزئي عن الله أن العلم به يجعل الممكن واجباً ، لأن علمه لا ينفك بحال عن المعلوم ، فإذا علم بوجود شيء فلا بد أن يوجد وإلا انقلب علمه جهلاً والله متزه عن ذلك ، كما ان الجزيئات تتغير وتبدل حيث توجد بعد ان تكون معدومة ، وتعدم بعد وجودها فهي في تغير دائم ، ولو علم الله بها لزم أن يتغير علمه ويتبدل تبعاً للتغير الجزيئات وتبدلها ، لأن العلم صورة مطابقة للمعلوم ، وإذا كان علم الله ثابتاً على وثيرة واحدة وليس له حالة متتجدة فيستحيل علمه بالجزئيات .

وقد استفاد الفارابي من تفرقه بين الممكن والواجب في تقرير صفة العلم الإلهي ، فيرى ان ما سوى الله ممكناً ، وكل ممكناً مستند إليه تعالى ، فذاته إذن علة لكل شيء ، وهو يعلم ذاته بالضرورة ، والعلم بالضرورة يستلزم العلم بالمعلوم . كما ان علم الله عنده سبب وجود الكائنات الفاسدة فيقول « إنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، فإن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه »⁽⁴²⁾ .

ويذهب إلى أن علم الله تعالى خارج عن الزمان ، فلا يدخل فيه الزمان بأقسامه من الآن والماضي والمستقبل ، فيقول « وعلمه للأشياء ليس علماً زمانياً »⁽⁴³⁾ .

ونجد ان هذه الأفكار عن العلم الإلهي عند الفارابي كانت لها أكبر الأثر في رأي ابن سينا الذي سيتابعه في الكثير منها ، ويختلف في البعض منها ، لما يضيفه من آراء تعتبر أكثر تعبيراً عن موقف فيلسوف إسلامي وقرباً من النظرة الإسلامية . فما هو رأي ابن سينا إذن ؟

ثانياً : رأي ابن سينا عن مشكلة العلم الإلهي

يعتبر رأي ابن سينا عن العلم الإلهي من أقرب موضوعات فلسفته إلى العقيدة

(42) الفارابي : عيون المسائل ص 6 .

(43) الفارابي : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

الإسلامية لانه جعل علم الله تعالى محاطا بكل شيء على خلاف إله أرسطو الذي لا يعقل إلا ذاته . وستتناول هنا علاقة ذلك العلم بالبحث في الخير والشر ، لانه إذا قال ان الله لا يعلم إلا ذاته فهو لا يعلم إلا ما هو خير ، الذي هو ذاته ، أما إذا كان يعلم الموجودات بعلم ما ، سواء كان كلياً أو جزئياً ، فهو يعلم بوجود الشر بوجه ما ، وقد صاغ ابن سينا رأيه عن العلم الالهي في قوله أرسطية في كتبه الكبيرة ، فجعله علماً كلياً ، أما في رسائله الاشرافية فقد جعل العلم الالهي بالكون غاية تتجلى للکائنات التي تسعى شوقاً إلى كمالاتها المرسومة في ذلك العلم الإلهي . فهو في هذه الرسائل يبدو ذو اتجاه أفلاطوني مع أفلوطيني مع بعض المؤثرات الإسلامية ، وبذلك تلقى صفة العلم الالهي عند ابن سينا ضوءاً جديداً على نظرية الله كعلمة غائية مخالفة لما جاءت به فلسفة أرسطو .

وقد تناول ابن سينا هذا الموضوع في كتبه الكبيرة مثل : إلهيات الشفاء في المقالة الثامنة من خلال فصلين ، أولهما الفصل السادس⁽⁴⁴⁾ وهو بعنوان « انه تام ، بل فوق التام ، وخير ومفيد كل شيء بعده ، وانه حق وانه عقل محض ويعقل كل شيء وكيف ذلك ، وكيف يعلم ذاته ، وكيف يعلم الكلمات ، وكيف يعلم الجزئيات ، وعلى أي نحو لا يجوز أن يقال يدركها » وثانيهما في الفصل السابع⁽⁴⁵⁾ وهو بعنوان « في نسبة المعقولات إليه ، وفي إيضاح ان صفاته الإيجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة ، وان له البهاء الأعظم والجلال الأرفع والمجد غير المتناهي وفي تفصيل حال اللذة العقلية » .

وكذلك في القسم الثالث من النجاة ، المقالة الثانية ، يتناول هذا الموضوع في عدة فصول منها . أما في كتابه الإشارات فيذكره في القسم الإلهي من خلال النمط الرابع ، والنمط السابع ، والنمط الثامن ، وهذا من خلال فصول متفرقة ، وكذلك كتابه الهدایة ، أما في رسائله الاشرافية ، فقد تناول هذا الموضوع من خلال الرسالة العرشية ، ورسالة في الزيارة وإجابة الدعاء ، ورسائل في الحكمة والطبيعتيات .

١- الله تعالى عالم بذاته :

يحاول ابن سينا اثبات العلم لله بنفس طريقة الفارابي السابقة ، وهو ان يثبت

(44) ص 357 .

(45) ص 362 ، ونجد ان استاذنا د . عاطف العراقي قد سبق وألاضن في دراسة هذا الرأي في كتابه : مذاهب فلسفية المشرق ص 217 ، 218 .

ان الله عقل⁽⁴⁶⁾ ، وهو تعالى عقل لانه صورة خالصة بريء عن المادة وعلائقها⁽⁴⁷⁾ ، فالاول معقول الذات قائمها ، فذاته مجردة من المواد ولو احقيقها⁽⁴⁸⁾ ، فإذا كان واجب الوجود بريء عن المادة فهو عقل محض ، ذلك ان المادة ولو احقيقها هي التي تجعل الموجود حسياً لا عقلياً .

ويرى ابن سينا أن من طبيعة الوجود ان تعقل ، ولكن قد يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت في مادة أو مكنونه بعوارض المادة ، وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة فهو بذاته معقول فهو عقل ومعقول ، وليس في الأمر أثنيه فليس هنالك موضوع مستقل عنه ، إنما العقل والمعقول هو الذات .

إلا أن هذا الاستدلال على أن الله تعالى عاقل عند ابن سينا ببني المادة لا يعد دليلاً في رأي الشهريستاني ، لأن نفي المادة لا يؤكد ان الله تعالى عالم ، وهو في ذلك كمن نفي التناهي والانقسام والابن والكيف عنه ، لم يجب من ذلك أن يكون عالماً ، كذلك فنفي الجسمانية والهيمولانية لا يتضمن أن يكون عالماً⁽⁴⁹⁾ .

فالاول عقل صرف لانه خال عن المادة ، وهو عاقل لأن من طبيعة العقل أن يكون معقولاً ، وهو معقول لأنه يعقل ذاته ، ذات الباري تقتضي كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً ، ولكن هذا يختلف عما يوجد فينا ، إذ ان الأول لا توجد فيه ثانية ، لأن العقل والمعقول في ذات الله هو ذاته ، ولو كان ما يعقله الله شيئاً آخر غير ذاته لكان هناك ثانية ، ولانقسمت الذات الإلهية إلى عاقل ومعقول ، فكونه عقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة البتة⁽⁵⁰⁾ وهذا الحكم لا يصح إلا في الأول⁽⁵¹⁾ . اما الإنسان فتوجد فيه ثانية . وهنا يبدو تأثير ابن سينا بأرسسطو الذي لا يفرق بين العقل والمعقول في ذات الباري .

وفي العبارات السابقة لا يوجد أمامنا إلا إله أرسطي يعقل ذاته المعقول له غير

(46) نجد في بعض كتب ابن سينا انه يثبت أولاً العلم ثم يثبت بذلك ان الله عقل وعاقل ومعقول ، وفي كتب أخرى يثبت العكس ، وان كانتا متلازمان بالرأي الثاني لانه الطريق الذي سار عليه أرسسطو والفارابي من قبل .

(47) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 8 ف 6 من 357 ، النجاة ص 244 ، الإشارات ن 4 ف 28 .

ص 481 ، الهدىية ص 262 ، وأيضاً الهيرستاني : الملل ج 2 ص 1114 .

(48) ابن سينا : عيون الحكمة ص 58 ، وأيضاً النجاة ص 243 .

(49) الشهريستاني : نهاية الاقدام ص 224 .

(50) ابن سينا : النجاة ص 245 ، وأيضاً الشهريستاني : الملل ج 2 ص 1114 .

(51) ابن سينا : التعليقات ص 159 .

عابيء بالعالم ، ولو وقف ابن سينا عند هذا الحد في علم الله لكان مفضلاً ومتيناً لفلسفة أرسطو ، أكثر من محاولته إيجاد فلسفة إسلامية لها أساس فكري وديني معين .

فإذا كان أرسطو ذهب إلى القول بأن كثيراً من الأشياء لا تبصر خبير من أن يبصر ، فوق علم الله على ذاته ، إلا أن ابن سينا يرفض هذا الرزعم ويرى خطأه ، فيقول « إن عني الرجل أن الأفضل يعقل ذاته فقط ، فقد قال ما ليس بمحضن ⁽⁵²⁾ فهو يذهب في مشكلة العلم الإلهي إلى أبعد من أرسطو فيرى أن الله يعقل شيئاً آخر غير ذاته فما الذي يعقله أو يعلمه الله تعالى ؟

2 - الله تعالى يعلم الموجودات :

يذهب ابن سينا إلى أن الله يعلم بالإضافة إلى علمه بذاته علمًا بال الموجودات وهو يعلم بها من ذاته ⁽⁵³⁾ لأن ذاته سبب للأشياء كلها ⁽⁵⁴⁾ . فواجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ، ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ، « ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبيها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضًا » فيكون « ادراك الأول للأشياء من ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ومدركاً ⁽⁵⁵⁾ .

ويفسر ابن سينا علم الله للأشياء من ذاته مبدأ للموجودات ، والموجودات معمولات هي غير خارجة عن ذاته لأن ذاته مبدأ لها ، فلا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه ، فال الأول يستفيد علم الموجودات من وجودها ، بل يفيدها الوجود فهو يعقلها فائضة عنه ، ففي عقله لذاته عقله لها ⁽⁵⁶⁾ . ومن هذا القول يكصح لنا إحدى الصلات التي بين الله تعالى والموجودات ، فالله يعلم الموجودات لأنها سبب وجودها ، وعنه أصبحت موجودة واجبة بعد أن كانت ممكنة الوجود .

وهو يعقل ذاته على ما هي عليه الذاتية مبدأ للموجودات ، وانها لازمة له عقلاً

(52) ابن سينا : شرح حرف اللام ص 31 .

(53) ابن سينا : الرسالة العرشية ص 9 ، التعليقات ص 21 ، ص 97 ، وأيضاً الرسالة العرشية ص 8 ،

(54) ابن سينا : المرجع السابق ص 97 .

(55) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 16 ص 710 .

(56) نجد أن لفظ العقل عند ابن سينا يساوي لفظ العلم ، إلا أن هذا الرأي يرفضه الشهريستاني ويرى أن اطلاق لفظ العقل والعاقل غير مصطلح عليه لأن ما ورد في السمع هو كون الباري تعالى عالماً ولم يرد كونه عاقلاً ، نهاية الأقدام ص 223 .

بسبيطاً ، فيكون عقل ذاته مرتين ، بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه⁽⁵⁷⁾ - وهو سبب وجودها عنه⁽⁵⁸⁾ - وهو ما سبق ان ذكرناه عند الحديث عن نظرية الفيض .

والله تعالى عند ابن سينا عالم بذاته ، وعالم بغيره ، وبجميع المعلومات وهو يعلم الجميع بعلم واحد ، وانه يعلم على وجه لا يتغير فيه علمه لوجود المعلوم وعدمه ، ثم يأخذ في شرح ذلك معنى معنى :

في بيان انه عالم بذاته ، ما يذكر عنه انه واحد وانه مترى عن العلل ، وبيان انه علم وعالم ومعلوم ، ان العلم عبارة عن الحقيقة المجردة ، فإذا كانت هذه الحقيقة المجردة فهو علم ، وإذا كانت هذه الحقيقة المجردة له حاضرة له فهو عالم ، وإذا كانت الحقيقة المجردة لا تحصل إلا به فهو معلوم ، فالعلم والعالم والمعلوم بالنسبة إلى ذاته واحد .

وبيان انه عالم بغيره أن كل من يعلم نفسه ان لم يعلم غيره ، فيكون لمانع ، والمانع ان كان ذاتياً فيجب ان لا يعلم نفسه أيضاً ، وان كان المانع خارجياً ، فالخارج يمكن رفعه ، فإذا يجوز أن يكون عالماً بغيره .

ويعتبر ابن سينا في هذه المسألة أقرب إلى ظاهر الشرع من الفارابي الذي ترجي نصوصه بانضمامه إلى القائلين بان الله لا يعلم إلا ذاته ، فيقول «وكذلك الحال في أنه عالم ، فإنه ليس يحتاج إلى ذات أخرى تعلمه ، بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويعلم ، وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره ، فإنه يعلم وانه معلوم وانه علم ، فهو ذات واحدة ، وجوهر واحد⁽⁵⁹⁾ ». لأن هذا القول من الفارابي يبعد أقرب إلى فلسفة أرسطو .

وبيان انه عالم بجميع المعلومات عند ابن سينا ، انه يثبت انه واجب الوجود وانه واحد ، وان الكل منه يوجد وعن وجوده حصل ، وانه عالم بذاته فعلمته هو انه مبدأ الحقائق وال الموجودات ، أو كما يشرح قطب الدين «ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات ، لأنه عالم بذاته وذاته علة لجميع الموجودات ، والعلم بالعلة يقتضي

(57) ابن سينا : التعليقات من 154 .

(58) ابن سينا : المباحثات ص 23 ، رسالة في الزيارة ص 34 ، وأيضاً الشهريستاني : الملل ج 2

ص 11128 .

(59) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص 11 .

العلم بالمعلول ، لأن العلم التام بالعلة هو العلم بها من جميع الوجوه ، ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة اللوازم ، وذلك يتضمن العلم باللوازم ، فيكون الله تعالى عالماً بجميع الأشياء معلولة لازمة له⁽⁶⁰⁾ .

وكذلك يظهر تأثر ابن سينا بالفارابي في قوله أن علم الله هو سبب النظام والخير فقد سبق أن قال الفارابي « إنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه فإذاً هو علة لوجود الشيء الذي يعلمه⁽⁶¹⁾ .

وبيان أنه يعلم الأشياء بعلم واحد ، وأنه يعلمها على الوجه الذي لا يتغير بتغير المعلوم ، انه قد ثبت أن علمه لا يكون زائداً على ذاته ، وهو يعلم ذاته ، وهو مبدأ لجميع الموجودات ، وهو متزه عن الغرض والتغيير ، فإذاً يعلم الأشياء على الوجه الذي لا يتغير ، فإن المعلومات تبع لعلمه ، لا علمه تبع للمعلومات⁽⁶²⁾ .

ثم يتساءل ابن سينا عن كيفية علم الله تعالى للأشياء ، هل من ذاته ، أم من الخارج ، وإذا كان يعلمها من ذاته ، فما هو السبب في عدم علمه بها من الخارج أي من وجودها ؟

3 - نفي علم الله تعالى للأشياء من الخارج

يذهب ابن سينا إلى أنه لا يجوز أن « يعقل واجب الوجود للأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل ، فيكون تقويمها بالأشياء ، وإما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا محال⁽⁶³⁾ » ويحدّد ابن سينا عدة أوجه للإستحالة هي :

– انه لو كان علم الله تعالى من الأشياء ل كانت هناك أمور من خارج ليست لها حالة ثابتة ، فتتغير ذاته بتغير هذه الحالة ويكون له حالة لا يلزم عن ذاته ، بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير⁽⁶⁴⁾ وهذا وجه للإستحالة .

(60) قطب الدين الرازى : شرح الإشارات ص 421 .

(61) أنظر رأى الفارابي في العلم الإلهي من هذا الفصل ص 87 .

(62) ابن سينا : الرسالة العرضية ص 9 .

(63) ابن سينا : النجاة ص 246 ، الشفاء - الالهيات م 8 ف 6 ص 358 ، التعليقات ص 97 ، وأيضاً الشهستاني : نهاية الأقدام ص 221 .

(64) ابن سينا : الشفاء - الالهيات م 8 ف 6 ص 358 .

الوجه الثاني للإستحالة :

— وهو انه « لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المستغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً مشخصاً »⁽⁶⁵⁾ لأنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل أنها موجودة غير معدومة ، وتارة يعقل أنها معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات وهذا محال .

الوجه الثالث للإستحالة :

— هو ان الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة ، وبما يتبعها مما لا يشخص لم تعقل بما هي فاسدة ، وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخيّلة⁽⁶⁶⁾ . وهذا محال أن يعلمه الباري .

الوجه الرابع للإستحالة :

— هو إذا كان الباري يعقل الأشياء لا من ذاته ، بل من خارج ذاته ، لكان فيه انفعال وكان هناك قابل لذلك المعقول ، لأنه يكون له بعد ما لم يكن ، ويكون على الجملة له حال لا تلزم عن ذاته⁽⁶⁷⁾ . أي يحدث تغير في علمه تعالى .

فعلم الله إذن غير مستفاد من الخارج بل من ذاته ، لأن علمه ثابت لا يتغير بتغير الموجودات وتغير أحوالها ، « كما ان اثبات كثير من الأفاعيل نقص لواجب الوجود - كما ذكرنا عند عرض نظرية الفيض - كذلك اثبات كثير من التعقلات⁽⁶⁸⁾ يؤدي إلى تغير العلم الإلهي عند ابن سينا .

وهذا القول من ابن سينا قد تأثر فيه بأرسطو الذي يذهب إلى القول بأن كثيراً من الأشياء لا تبصر خير من أن تبصر ، فليس الأفضل أن يعقل أي شيء اتفق ، بل أن يعقل ذاته .

(65) ابن سينا : المرجع السابق ص 359 ، النجاة ص 247 .

(66) ابن سينا : النجاة المرجع السابق ص 247 ، الشهريستاني : الملل ج 2 ص 116 ، وأيضاً نهاية الاقدام ص 221 ، 222 .

(67) ابن سينا : التعليقات ص 97 .

(68) ابن سينا : النجاة ، الإلهيات ص 247 .

4 - الله تعالى يعلم الموجودات بعلم كلي :

إذا كان الله تعالى عند ابن سينا يعلم الموجودات من ذاته ، فما هي حدود هذا العلم؟ أو ما هي المعقولات التي يعلمها فلا تؤدي إلى نقص في ذاته؟

يحدد ابن سينا أبعاد هذا العلم من خلال كتابه التعليقات في أجزاء متعددة منه ، فيذهب إلى أن الله تعالى يعرف أوائل الموجودات ولوازماها إلى أقصى الوجود ، فهو يعلم الأشياء التي لم توجد بعد على أنها لم توجد بعد ، ويعرف أوقاتها وأزمنتها . وإذا وجدت تلك الأشياء لم يتجدد علمه بها ، وهو يعرف كل شخص على وجه كلي معرفة بسيطة ، ويعرف وقته الذي يحدث فيه على الوجه الكلي ، فإنه يعرف أشخاص الزمان كما يعرف المدة التي تكون بين الكسوفين على الوجه الكلي ، ويعرف أحوال كل شخص وأفعاله وتغيراته ، واختلافات الأحوال به ، وعدهم وأسباب عدمه على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتة ، ولا يزول بزواله⁽⁶⁹⁾ .

وفي موضع آخر من نفس الكتاب يحدد حدوداً أخرى لهذا العلم فيرى انه يعلم الأشياء جزئياً وكليها على ما هو عليه من جزئيته وكليته ، وثباته وتغيره ، وكونه وحدوده ، وعدهم وأسباب عدمه ، ويعرف الأبديةات على ما هي عليه من أبدية والحوادث على ما هي عليه من حدوث ، ويعرفها قبل حدوثها ومع حدوثها وبعد حدوثها بعللها وأسبابها الكلية ، ولا يفيده حدوثها علمًا لم يكن ، فكلها حاضرة له ، فإن ذاته سببها ، وهو يعرف الجزئيات والشخصيات بأسبابها ، وعللها على الوجه الذي لا يتغير به علمه ولا يبطل ، وإن تغير الجزئيات والشخصيات فإنه لا يعرفه كما نعرفه نحن بادراك الحسن له وبالإشارة إليه ، بل يعرفه بالأسباب الموجودة له المؤدية إليه التي لا تتناول هذاالجزئي وهذا الشخص بعينه من حيث يكون مشاراً إليه متخيلاً ، فهو يعرف هذا الشخص بأسبابه وعلله المشخصة ، وإن تغير الشخص وبطل ، ويعرف هذا الشخص وانه شخصي مشار إليه ، وانه فاسد ومتغير ، ولا يفسد علمه ولا يتغير بفساده وتغيره ، ويعرف جميع أحواله الحادثة له ، ويعلم أنها تكون حادثة له ، ولا يتغير علمه بها ، لانه يعرفها بأسبابها ، ويعرف عدمه بأسبابه المقومة له⁽⁷⁰⁾ .

هذا ما يعرف عند ابن سينا بالعلم الكلي الذي يعقل كل شيء ، فواجب الوجود

(69) ص 28 ، 66 ، 67 .

(70) ص 81 .

إنما يعقل كل شيء على نحو كلي⁽⁷¹⁾ ، ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ، ولا في الأرض⁽⁷²⁾ ، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة⁽⁷³⁾ . وبهذا استطاع ابن سينا أن يوفق باستعمال فكرة السببية بين الإله بالمعنى الفلسفى الذى يجهل العالم تقريراً ، وبين الإله بالمعنى العقائدي الذى يعلم آخر ذرة في العالم ولكن هذا القول من ابن سينا المتمثل في أن الله يعلم كل شيء ولكن على نحو كلي ، أثار كثيراً من الانتقادات التي جاءت بعده ، حتى ان الغزالى قد كفره في هذه المسألة .

فقد زعم الغزالى ان مسألة العلم الإلهي من المسائل التي يجب تكثير الفلسفه فيها لأنهم جعلوا علم الله مقصوراً على الكليات دون الجزيئات ، وقال « وهذا أيضاً كفر صريح ، بل الحق انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض⁽⁷⁴⁾ ويمكن تلخيص نقد الغزالى لابن سينا في مسألة العلم الإلهي فيما يلي :

— ان ابن سينا خالف في هذا العلم الإلهي غيره من الفلسفه الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه احتراماً من وجوب الكثرة ، وكيف شاركهم في نفي الكثرة ثم باينهم في إثبات العلم بالغير ، ولما استحى ان يقول الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلأً - لا في الدنيا ولا في الآخرة - وإنما يعلم نفسه فقط ، وإنما غيره - أي الإنسان - فيعرف نفسه ، ويعرف غيره ، فيكون غيره أشرف منه في العلم ، وترك هذا حياء من هذا المذهب واستنكافاً منه ، ثم لم يستح من الاصرار على نفي الكثرة من كل وجه ، وزعم أن علمه بنفسه وغيره ، بل بجميع الأشياء هو ذاته من غير مرید ، وهو عين التناقض الذي استحى منه سائر الفلسفه لظهور التناقض فيه في أول النظر⁽⁷⁵⁾ .

— يرى الغزالى أن القول بعلم كلي ، بعيد عن معرفة الجزيئات ، يؤدي إلى الاخلال بقاعدة من قواعد الشرع فيقول « هذه قاعدة اعتقادوها ، واستأصلوا بها

(71) لويس جارديه : التصوف السنوي : ترجمة د. أحمد فؤاد الاهوانى ص 18 .

(72) ابن سينا : رسالة في الزيارة ص 34 ، وأيضاً الرسالة المرشية ص 9 .

(73) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 8 ف 6 من 359 ، النجاة ص 247 ، الشهريستاني : الملل ج 2 من 1116 ، وأيضاً نهاية الاقدام ص 222 ، وفي هذه العبارة نرى محاولة ابن سينا التوفيق بين الفلسفه والدين وهذه العبارة مأخوذة من الآية القرآنية ﴿ لَا يَعْزِزُهُ مَثَلُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾ سورة سباء : آية 3 .

(74) الغزالى : المتنفذ من الفيلال ص 95 ، وأيضاً نهافت الفلسفه ص 179 .

(75) الغزالى : المرجع السابق ص 190 .

الشرائع بالكلية ، إذ مضمونها أن زيداً مثلاً لو اطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله عز وجل عالماً بما يتجدد من أحواله ، لأنه لا يعرف زيداً بعينه فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً لا مخصوصاً بالأشخاص⁽²⁶⁾ .

– ثم يقدم بعد ذلك استجواباً يقول فيه « بم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى له علم واحد بكسوف مثلاً في وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود علم أنه كائن ، وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء ، وإن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبديلاً في ذات العلم ، فلا توجب تغيراً في ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة الممحضة ، فإن الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع قدماً ثم إلى شمالك ، فتتعاقب عليك الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المتنقل دونك ، فإنك تسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد في الأزل والأبد والحال لا يتغير⁽²⁷⁾ .

– وإذا كان القول بثبات العلم بالكون الآن والانقضاء بعده يعتبر تغيراً فيتساءل الغزالي عن مصدر معرفة ذلك ويقول « لو خلق الله تعالى لنا علمًا بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علمًا آخر ولا غفلة عن هذا العلم لكوننا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدومه الآن ، وبعده بأنه قدم من قبل ، ذلك العلم الواحد الباقى كافياً في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة⁽²⁸⁾ .

وهناك آخرون قد نقدوا ابن سينا في نفي الكثرة عن العلم الإلهي ، ومنهم من قال إن « تعلق العلم بالكائنات مما لا يوجب تجدد العلم ، ولا الجهل من سبقه ، إذ السابق هو العلم بأنه سيكون الشيء هو نفس العلم بكونه في وقت الكون من غير تجدد ولا كثرة ، وإنما المتجدد هو نفس المتعلق والمتعلق به وفرض استمراره إلى ذلك الوقت ، فانا لو رفعنا كل علم حادث من النفس ، لم يكن في حال حدوثه غير معلوم ، وإنما العلم بان سيكون في وقت كونه - مع القول بفرض استمراره جهلاً

(26) الغزالي : المرجع السابق ص 211 .

(27) الغزالي : المرجع السابق ص 213 ، وأيضاً . العراقي : مذاهب فلسفية المشرق ص 232 ، 233 .

(28) الغزالي : نهافت الفلسفة ص 214 والى نفس المعنى كل ذلك قال في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد ص 129 .

إلا إننا نرى أن قصر ابن سينا للعلم الإلهي على العلم بالكليات لا يخفى ما يتضمنه ذلك من القول بأنه تعالى يجهل الجزئيات في أوقات حصولها ، وابن سينا قد تورط في هذا الرأي نتيجة محاولة للتوفيق بين الفلسفة التي قد تصنف الله تارة بالجهل المطلق بنفسه وبغيره ، وطوراً آخر تصنفه بالعلم القاصر على ذاته دون غيره ، وبين الدين الذي يثبت لله تعالى العلم الشامل لذاته ، ولجميع الموجودات .

ولكن كيف فسر ابن سينا معرفة الله للجزئيات بطريقة كلية ؟ وهل وقف عند مجرد العلم بالكليات فقط ، أم أنه امتد إلى معرفة الجزئيات على وجه ما ؟

5 - ادراك الجزئيات بطريقة كلية

سبق أن ذكرنا أن الله عند ابن سينا يعرف الموجودات كلها على وجه كلي ، ذلك أن هذه الموجودات واجبة عنده ، فإنه يعرفها كلها ، إذ كلها من لوازمه ولوازمه ، وإذا علم أنه كلما كان كذا - أعني جزئياً - كان كذا - أعني جزئياً آخر - وتكون هذه الجزئيات مطابقة لهذا الحكم ، يكون قد عرف الجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير الذي يمكن أن يتناول أي جزئي كان لا هذا المشار إليه ، « والجزئيات قد تعرف على وجه كلي ما لم يكن مشاراً إليها » (٨٠) .

ويعتمد ابن سينا على فكرة العلية في توضيحه لكيفية معرفة الله للجزئيات بطريقة كلية ، ذلك أن الله « يعلم الأسباب ومتابقاتها ، فيعلم ضرورة ما تتأدي إلىها ... فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية » (٨١) ، أي بمعرفته للعلة يدرك المعلول فكل ما أدرك علة من حيث هي علة ، أدرك المعلول ، ولو علمت الأسباب الموجودة من غير أن يعزب منها شيء لعلمت مصادماتها وعلمت ما تنتهي إليه ، ولما أحاط في العالم العلوي بكل الأسباب الأولى علمًا (سواء) كانت كليلة أو كانت جزئية فتدرك كلية (٨٢) .

(٧٩) سيف الدين الأدمي : غاية المرام ص 81 ، 82 .

(٨٠) ابن سينا : التعليقات ص 14 .

(٨١) ابن سينا : النجاة ص 247 ، الإشارات ص 717 ، الشفاء الإلهيات ص 360 ، وأيضاً محمد ثابت الفندي : الكتاب الذهبي ص 217 .

(٨٢) ابن سينا : الهدایة ص 247 ، الطوسي : شرح الإشارات ص 430 ، وأيضاً حنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية ص 228 .

فإن معرفته تعالى للأسباب يعرف المسببات ، ويعرفه للأسباب التي تؤدي إلى احداث هذا العالم يكون بالضرورة عالماً بتلك الأحداث نفسها من حيث هي مسببة ، أعني من حيث هي خاضعة لقوانين عامة ، وهو في هذا يتفق مع رأي أرسطو الذي ذهب إلى أنه لا سبيل إلى المعرفة الحقة في كل علم إلا بالوقوف على الأسباب .

فالأول إذا كان يعرف من ذاته لوازمه ، ولوازم لوازمه على الترتيب السببي والمسبب ، ويعلم أنه كلما كان كذا ، كان كذا ، أي سبب من ذلك السبب ، إذ هو المسبب له المطابق له ، فإنه يكون عارفاً بالأشياء كلها ، لأن للأشياء الجزئية أسباباً يلزم عنها تلك الجزئيات ، « ولذلك الأسباب أسباب حتى تنتهي إلى ذات الأول ، وهو يعرف ذاته ، ويعرفه سبباً للموجودات ، ويعرف ما يلزم عن ذاته ، وما يلزم عن لازمه وكذلك هلم جرا حتى ينتهي إلى الجزئي فإنه يعرفه لكنه يعرفه بعلمه وأسبابه ، وهذا العلم لا يتغير بتغير الشخصي المعلوم⁽⁸³⁾ . ونلاحظ أن ابن سينا هنا استفاد من فكرة - ذكرناها من قبل - وهي تفرقته بين الواجب بذاته (الله) والواجب بغيره (الموجودات) فالأخير لازم في وجوده عن الأول وكذلك الحال في العلم .

وتدرك الأشياء الفاسدة عند ابن سينا من وجهين : أما أن تدرك بشخصيتها وجزئيتها ، وذلك أما بالحس أو التخيل ، وأما أن تدرك بأسبابها وعللها ، والعلم بها من الوجه الأول يتغير بتغيرها وبالوجه الثاني لا يتغير ، لأن ذلك السبب كلي لا يتغير وهو نوع في شخصه وهو مقول عليها وعلى غيرها من أشخاص ذلك النوع⁽⁸⁴⁾ ، فهو حين قال بالتعقل أراد أن يجاوز الجزئي إلى الكلي ، لأن هذا من عمل العقل .

فالأشياء الجزئية يمكن أن تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به ، كالكسوف الجزئي ، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافق أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها ، وتعقلها كما تعقل الكليات⁽⁸⁵⁾ ، أما معرفتها عن طريق الحس والتخيل فتكون معرفة جزئية .

ويضرب ابن سينا مثلاً على ذلك بقوله ، وكما انك تعلم حركات السماويات كلها ، فأنك تعلم كل كسوف وكل اتصال ، وكل انفصال جزئي يكون بعينه ، ولكن

(83) ابن سينا : التعليقات ص 28 .

(84) ابن سينا : المرجع السابق ص 121 .

(85) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 18 ص 717 .

على نحو كلي ، لأنك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكتذا منكتذا ، شماليأً نصفيأً ينفصل القمر منه إلى مقابلةكتذا ، ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له ، أو متاخر عنه مدةكتذا ، وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين ، حتى لا تقدر عارضاً من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته ، ولكنك علمته كلياً ، لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال⁽⁸⁶⁾ ، ولكنك تعلم لحججة ما ان ذلك الكسوف لا يكون إلا واحداً بعينه ، وهذا لا يدفع الكلية⁽⁸⁷⁾ . واعلم انك انما تتوصل إلى إدراك الكسوفات الجزئية لاحتاطتك بجميع أسبابها وإاحتاطتك بكل ما في السماء ، فإذا وقعت الإحاطة بجميع أسبابها ووجودها ، انتقل منها إلى جميع المسببات⁽⁸⁸⁾ .

وإذا كان ابن سينا يقول بان الجزئيات تعرف بطريقة كليلة الا ان له بعض العبارات التي قد توحى بان الله عنده لمعرفة بالجزئيات المشخصة مثل قوله : وبما ان الأول يعلم من ذاته كل شيء ذلك لأنه مبدأ كل شيء ، ويعلم حالها وحركتها ، وما يتبع عنها إلى التفصيل ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل لزوم التعديه والتأدية ، ف تكون هذه الأشياء مفاتيح الغيب التي لا يعلمها أحد إلا هو⁽⁸⁹⁾ .

فهذا القول السابق قد يفسر منه ان الله يعلم بالجزئيات ، ولكن مع ادماجها مع غيرها من أقوال ابن سينا الأخرى ننتهي إلى انه يقول بعلم كلي ، وهو ما قال به صراحة في كثير من أقواله .

ونستطيع ثبت صحة هذا الرأي عن طريق تفرقة ابن سينا بين ادراك الجزئيات بطريقة كليلة ، وهو ادراك الله لها ، وبين ادراك الجزئيات بطريقة جزئية وهو ادراك الإنسان لها ذلك ان ادراكنا يكون من خلال الزمان في حين ان ادراك الأول به قبل الزمان ، وليس فيه .

ويشرح ذلك بقوله : اما كيفية ادراك الجزيئي كلياً ، والجزئي جزئياً ، هو أنك تعلم انه كيف يكون كل كسوف ، وفي أي مدة يكون ، وفي مدةكتذا يكون ، وانه بعد

(86) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 8 ف 6 ص 360 ، وأيضاً النجاة ص 248 .

(87) ابن سينا : المرجع السابق ص 248 ، وهذه العبارة توجد بنسماها في الشفاء ص 360 ، 361 .

(88) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 8 ف 6 ص 362 ، وأيضاً النجاة ص 249 .

(89) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ص 362 ، النجاة ص 249 ، ونجد ان د . عاطف المرائي في كتابه فلاسفة الشرق ص 223 ، وأيضاً سليمان دنيا في مقدمة الإشارات ص 81 ، يتفقان معنا في ان هذه العبارة توحى بان ابن سينا قد يقول بان الله يعلم الجزئيات .

أي كسوف يكون؟ ولو نسبت آلة تحرك ، فيكون عنها أمور ، لعلمت ان لكل واحد منها يكون ، وانه بعد آية يكون ، و كنت دائمًا فيه على حكم واحد لا يتغير ، وإذا علمت مع علمك الأول أمر الآن فقد لزمك التغير ، فائقك إذا كنت تحكم ان كذا معدوم الآن ، فذلك حكم أو أمر في ذاتك ليس ذلك نفس عدم ذلك ، حتى يكون حالة إضافية ، ولا نفس وجوده عندما تعلمه موجوداً ، بل هو أمر متقرر في نفسك ، فإذا علمت بعد ذلك انه موجود لم يكن ، إنما زالت إضافة فقط ، بل أمر كان فيك مع الإضافة فاستحلت وتغيرت والحق لا يتغير⁽⁹⁰⁾ فهو يجتهد في الا يجعل علم الله عرضة للتغير والفساد بان يجعله زمانياً أو مستغاداً من الحس ، ومن وجود الموجودات فمعلومه من ذاته ، وذاته ثابتة واحدة لا تغير .

فما يثبته ابن سينا الله تعالى هو ادراك العاقل للمعقول ، وهذا الادراك العقلي يرتبط بالادراك الكلي فقط دون الجزئي المتغير ، ولكن هذا القول من ابن سينا ، وان كان يصح ان يقال على العلم الإنساني ، الا انه غير صحيح على العلم الإلهي ، وغير مستساغ له ، فهو لا يكتفي بأن يصفه تعالى بالجهل بالأمور الجزئية ، بل انه يشير إلى أن حظه من الجهل في بعض الأحوال أوفي من حظ البشر ، فيقول « ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بانه وقع أو لم يقع⁽⁹¹⁾ . ويمكن تفسير مسلك ابن سينا بأمررين :

أولهما : انه معتقد بما يقول ، ولكنه تحاشى التصريح به خوفاً مما يوجه إليه من انتقادات .

ثانيهما : انه قد شعر بضعف مذهبة ، وانه متعدد بين الشك واليقين .

فالذى يفرق بين ادراك الجزئي بطريقة كلية ، أو بطريقة جزئية هو الخلو عن الزمان ، لذا يرفض أن يدخل علم الأول الزمان بأقسامه مثل الآن والماضي والمستقبل . وسبب رفضه يمكن أن نحدده في قوله ان تغير المعلومات من خلال الزمان سيؤدي إلى تغير في الإضافة ، لانه إذا كان « علمه زمانياً ، أعني مشاراً إليه ، حتى يعلم ان الشيء الفلاني في هذا الوقت غير موجود ، وغداً يكون موجوداً كان

(90) ابن سينا : الهدى ص 267 : 269 .

(91) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 18 ص 718 .

علمه متغيراً⁽⁹²⁾ لأن العلم الزمانى هو أن ندرك ذلك المعلوم في زمان . فالعلم بالإشارة يتغير بتغير الزمان لأنه علم بمعرفة الجزئي المشار إليه ، وهذا الجزئي متغير ، مثل قولنا سقراط هو ابن هذا الإنسان المشار إليه ، أو أن نقول هذا الكسوف المشار إليه . أما إذا قلنا أن الكسوف هو الذي يحدث بعد أن تتوافق أسباب ما في حالة معينة ، ف تكون هذه معرفة كلية لشيء جزئي ، لأنها معرفة بالأسباب والقوانين ، فهو مثل علم الفلك ، فإنه يتوصل إلى ادراك الكسوفات الجزئية لإحاطته بأسبابها وإحاطته بكل ما في السماء والعلم بها علمًا كلية ، فإذا أحاط علمًا بكل الأسباب انتقل إلى كل المسببات ، والعلم الإلهي عند ابن سينا من هذا النوع ، لأنه علم بالأسباب والقوانين ولذا فيجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر⁽⁹³⁾ .

ويمكن إجمال الحجج التي اعتمد عليها ابن سينا في رفضه القول بأن الله يعلم بالجزئيات فيما يأتي :

— ان لكل مدرك من المدركات طبيعة خاصة ، وان من طبيعة الجزئيات انها لا تدرك إلا بآلة تصل بينها وبين المدرك الحاضر معها ، وان الحضور يقتضي الجهة والمسافة ، وبالتالي يقتضي التميز وهو محال على الباري أن يخضع ادراكه لهذه الآلة الجسمانية .

— ان المعلومات الجزئية متعاقبة ، وتعاقبها يستلزم تغيرها ، وتغير المعلوم يقتضي تغير العلم ، وتغير العلم يستتبع بالضرورة تغير العالم لأن تعريف ابن سينا للعلم هو « عرض يحل النفس »⁽⁹⁴⁾ والتغير محال على الباري ، إذن فالعلم بالجزئيات محال .

ويرى ابن سينا ان من التغير ما هو خطير وما هو غير طبيعي ، ويضرب أمثلة على ذلك :

المثال الأول : أن يكون أبيض ثم يسود ، وهذا التغير لا يجوز على الله لأنه

(92) ابن سينا : التعليقات ص 13 ، المباحثات : المسألة 188 من 159 وأيضاً ابراهيم مذكر : في الفلسفة الإسلامية ص 82 .

(93) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 21 من 727 ، وأيضاً التعليقات ص 13 ، ونفي الزمان عن العلم الإلهي تأثراً به ابن سينا عن الفارابي . انظر رأي الفارابي ص 88 .

(94) ابن سينا : التعليقات ص 81 ، ونجد ان هذا التعريف عنده يساوي فيه بين علم الله وعلم الإنسان .

تغير في صفة الشيء ذاته .

المثال الثاني : يؤدي إلى تغير في إضافة الصفة ، لا في الصفة وذلك كان يصير القادر على تحريك الشيء الموجود ، غير قادر عليه حين يعدم الشيء فالتأثير لا يطرأ على ذات القادر ، بل على الإضافة اللاحقة له .

المثال الثالث : يؤدي إلى تغير في صفة متقررة في ذات الشيء ، وهي ذات إضافة ، كصيغة العالم بـان الشيء موجود عالماً به ثم يعدم الشيء فيعلمه العالم معدوماً .

ولذا يقرر ابن سينا ان « ما ليس موضوعاً للتغير - وهو الله - لا يجوز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ، ولا بحسب القسم الثالث ، اما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات وهذه الإضافة تختلف عن رأي المتكلمين في ان العلم بالجزئي هو إضافة لا تؤدي إلى تغير في الذات⁽⁹⁵⁾ .

6 - من يختص بالعلم الجزئي ؟

إذا كان الله عند ابن سينا لا يعلم إلا ذاته لا العقل الأول وهو الذي صدر عنه ، كما هو في نظرية الفيض . اما ما عدا العقل الأول من الموجودات فهو يعلمها بواسطة كما أوجدها بواسطة ، فما هي هذه الواسطة ؟

يذهب ابن سينا إلى أن الملائكة هي التي تقوم بهذه الوظيفة ، فيقول أن بعض الملائكة يحيط بالجزئيات عالماً على أنها جزئية وجاز أن يفهمنا منها على الأنسف في المنام ، والوحي لإحاطة تلك المبادئ بالحاضرات في الوجود كلها ، والواجب من ذلك ان تتهيأ الإحاطة بمصادماتها ، و بما تنتهي إليه مصادماتها⁽⁹⁶⁾ .

ومن الواضح أن أرسطو لم يعرف ، مثل هذه الأفكار وهي أفكار دينية أدخلها ابن سينا في صميم الفلسفة ، فابن سينا يعين للملائكة وظيفة هي من اختصاص النفس التي تصدر في المرتبة الثانية بعد العقل في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، وهي التي تأتي في ترتيب الصدور عن الواحد بعد العقل ، ويسمىهم ابن سينا باسم

(95) أنظر رأي المتكلمين في ذلك من 82 وما يدل على اختلاف ابن سينا عنهم ان الله تعالى عتلهم عالم بما سيكون وقت كونه . اما عند ابن سينا فقد نهى دخول الزمان إلى علم الله فجعله ثابتاً غير متغير بتغير الجزئيات .

(96) ابن سينا : الهدایة ص 246 .

الملائكة الذين يحملون العرش والذين يدبرون كل ما يتكون وما يفسد ويتولون طبائع الموجودات في عالمنا هذا ، فهم الذين يعلمون بالجزئيات ويتولون أمر العناية والاهتمام بها .

ولفظ «حملة العرش» هو لفظ ديني صرف ، والعرش يعرفه ابن سينا بأنه عبارة عن العلم الإلهي الذي يحيي سجل الموجودات ، لا على نحو احتواء الكتاب لما يسجل فيه ، ولكن على نحو احتواء الدستور على المبادئ العامة التي لا ينبغي أن تشد عنها القوانين الجزئية⁽⁹⁷⁾ .

فالعقل المفارق لا تدرك الأمور إلا كلية ، ولو كانت جزئية ، ولكن النفوس الفلكية تدركها كلية وجزئية⁽⁹⁸⁾ ، وقد حكى الغزالى وجهة نظر ابن سينا في سبب إحاطة الملائكة هذه فقال «فإن المانع عن ادراك الأشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ، ونفس الأدمى مشغول بتدبير المادة أي البدن ، فإذا انقطع شغله بالموت ، ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرديمة المتعدية إليه من الأمور الطبيعية ، انكشف له حقائق المعقولات كلها ، ولذلك قضى أن الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ، ولا يشد عنهم عقول مجردة لا في مادة⁽⁹⁹⁾ .

ويضيف ابن سينا إلى بعض النفوس الإنسانية علماً بالكلى بالإضافة إلى العلم بالجزئي ، فيرى أنه هناك بعض النفوس البشرية تتفاوت بالعلم والشرف والكمال ، فإنه ربما ظهرت نفس من النفوس في هذا العالم نبوية كانت أو غيرها ، وبلغت من الكمال في العلم والأعمال بالفطرة أو الاكتساب حتى تصير ماضية للعقل الفعال ، وإن كانت دونه في الشرف والعلم والرتبة العقلية ، لانه علة وهي معلولة ، والعلة أشرف من المعلول⁽¹⁰⁰⁾ .

فلا يسوى ابن سينا بين علم الله ، وعلم العقول المفارق في الرتبة ، ذلك إن ادراك الأول للأشياء من ذاته هو أفضل انجامه كون الشيء مدركاً ومدركاً ويتوله إدراك الجوهر العقلية للأول باشراق الأول ، ولما بعده من ذاته ، وبعدهما الادراكات

(97) فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام ص 33 .

(98) ابن سينا : النجاة ق 3 م 2 ص 300 .

(99) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص 180 ، وأيضاً . محمد عبد هامش كتاب الهدى لابن سينا ص 247 .

(100) ابن سينا : رسالة في الزيارة ص 35 .

النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقلية متبددة المبادئ والمناسب⁽¹⁾ .

فالعلم عند ابن سينا يمكن تقسيمه إلى ثلاث مراحل :

أولها : علم الأول ، فان علمه بذاته وبغيره من ذاته ، لما من أن علمه بذاته هو علمه بغيره .

ثانيها : علم العقول المفارقة بعللها ، ومعلولاتها ، لكن علمها بعللها ليس لها من ذاتها .

ثالثها : علم النفوس ، فإنه حادث من فيض العقول بحسب استعدادات مختلفة .

نتهي من هذا إلى أن علم الله بالموجودات هو علم كلي ، أما الجزئيات فيختص بالعلم بها نفوس الأفلاك وما هو دونه . فال الأول لا يهتم بالجزئيات وأمر هذه راجع إلى العقول المفارقة ، وخاصة العقل العاشر الذي يدبر ما تحت فلك القمر .

والخلاصة ان الغزالي إذا كان قد زعم ان ابن سينا لم يقل إلا بمعرفة كلية فقط ونقده على هذا الأساس ، الا اننا من جانينا ومن جانب النصوص التي قرأنها لابن سينا نرى غير ذلك ، لأن الله علم بالجزئيات فيما يختص بالثابت غير المتغير مثل أوائل الموجودات ، كالعقل المفارقة والأفلاك السماوية إنما هو علم بأشخاصها وأفرادها ، فإن كان هذا الشخص ما هو في العقل شخصي وواحد في نوعه كالشمس مثلاً ، فإنه يعرف بطريقة جزئية ، وإن كان النوع منتشرًا في أشخاص كثيرة عرف النوع فقط وليس الأشخاص ، طالما ان النوع وأفراده المشخصة شيء واحد ، لذا فهو يعرفها من جهة النوع الذي هو عللها وأسبابها العلية التي لا تتغير ، والمقصود بالمعرفة الكلية هي معرفة الموجودات الفاسدة التي يتالف منها عالمنا الأرضي ، فعلم الله بها كلي ، أي بأنواعها أولاً ثم بتوسط تلك الأنواع بأشخاصها .

فالله يعلم علمًا بالجزئيات لكل ما هو ثابت لا يتغير كعقول الأفلاك ، ولا خطر في ذلك لأن هذه العقول لا يعتريها أحوال ، ولا توارى عليها شئون فهي ثابتة على حالة واحدة ، والعلم بها يكون علمًا ثابتاً ، أما ما يكون من هذه الجزئيات متغيراً ، فالله يعلم بوجه كلي ، فالباري يعلم الموجودات كلها ، يعلم منها ما لا يتغير علمًا

(1) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 16 ص 710 ، 711 وأيضاً . محمد عبد هامش كتاب الهدامة لابن سينا ص 285 .

جزئياً ، ويعلم منها ما يتغير علمًا كلية .

فإذا كان هذا موقف ابن سينا من العلم الإلهي ، فما أهمية هذا الرأي في تفسيره لمشكلة الخير والشر ؟ وهل يتأثر رأيه في الخير والشر بالقول بأن علمه تعالى كلي أم جزئي ؟

ثالثاً : علاقة العلم الإلهي بوجود الخير والشر

1 - العلم الإلهي يرتبط بوجود النظام الذي هو خير للموجودات

يرتبط البحث في موضوع الخير عند ابن سينا بدراسة جانب العلم الإلهي عنده ، ذلك أن الأول إذا كان يعقل ذاته ، فهو بالإضافة إلى تعلقه لذاته ، أو علمه لذاته ، يعلم شيئاً آخر وهو علمه بنظام الكل ، أو كما يقول بنظام الخير الموجود في الكل⁽²⁾ .

وتعقله تعالى لنظام الخير هو وجود للخير ويكتفي أن يتعقل الباري الشيء حتى يوجد عنه ، فكما أنه يتعقله للموجودات توجد - كما أوضحتنا في نظرية الفيض - فإن يتعقل الأول لذاته يفيض عنه العقل الأول فكذلك يتعقله لنظام الخير يوجد ، وهذا العلم الذي هو خير ونظام يعلمه من ذاته ، فهو يعقل ذاته وما توجبه ذاته ، ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل ، فتتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده ، لا على أنها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار ، بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الموجود ، وإن هذا الخير عنه ، وعالم بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً ونظاماً⁽³⁾ فهذا الخير الذي يعقله الباري يكسب العالم والموجودات خيراً .

ويذهب ابن سينا إلى أنه يلزم عما يعقله الله تعالى من نظام الخير في الوجود ، أن يعقله كيف يمكن ، « وكيف يكون أفضل ما يكون ، وإن يحصل وجود الكلي على مقتضى معقوله »⁽⁴⁾ .

(2) ابن سينا : الشفاء ، الألهيات م 8 ف 7 من 363 ، والنجاة من 249 ، وأيضاً الشهرياني : نهاية القدام ص 222 .

(3) ابن سينا : الشفاء ، الألهيات م 8 ف 7 من 363 .

(4) ابن سينا : الشفاء ، الألهيات م 9 ف 4 من 403 .

ويختلف تعقل الله للأشياء وتمثيلها عن تعلقنا وتمثيلنا لها ، فهو يعقلها على وجه الحكمة ، وعلى النظام الواجب لا كما يتفق ، أي لا يتمثل الأشياء ويتصورها كما تتفق بل على الوجه الحكيم الواجب في النظام ، وتمثل الأشياء كما يتفق يصح فيينا ، «إذ كان أكثر أحوالنا على غير نظام ، فاما الأول فلا يصح ذلك فيه ، لأن جميع أفعاله تكون على نظام ، فلا تحتاج إلى توخي النظام فيه»⁽⁵⁾ .

اما عن السبب الذي يراه ابن سينا في أن الباري لا يتونخي النظام ، انه لو كان الباري يتونخي في فعله النظام حتى كان النظام مقصوداً ، لكن يجوز أن يصدر عنه فعل على غير النظام ، كما يجوز ذلك على البشر ، فإذا لم يجز أن يصدر عنه فعل على غير النظام ، «فيجب أن لا يكون النظام متونخي ، فإذا ذكر كل أفعاله تصدر عنه متظماً»⁽⁶⁾ ، وقد سبق أن ذكرنا عند الحديث عن فعل الباري في الفصل السابق ان فعله للخير ليس بسبب داع دعاه إلى فعله .

ويرجع ابن سينا هذا النظام الذي نلاحظه في العالم وسببه إلى الله تعالى وقد تأثر فيه بأرسطو الذي يقول ان الخير الموجود في العسکر هو الترتيب والنظام ، وأكثر من ذلك يوجد في الله ، فإن هذا ليس كونه بسبب النظام والترتيب ، ولكن النظام والترتيب بسببه⁽⁷⁾ ان جميع الأمور متنظمة معاً على جهة ما ، وليس صورة الحيوان والطائر والنبات تجري على وتبة واحدة ، ولا هي متباينة حتى كأنه ليس بين بعضها وبعض نسبة ، لكن يوجد شيء واحد هو ترتيبها ونظمها كلها عنه كما ترتيب العالم لا بد له من نظام معين لأن ترتيب الأشياء كلها في طباع الكل ليس على ترتيب المساواة ، ويمثل أرسطو هذا بان ترتيب الطياع في الكل كترتيب المنزل في ان الأحرار والأرباب فيها لا يطلق لهم ان يعملا كل شيء كما اتفق ، بل يكون لهم أفعال مخصوصة مرتبة على النظام ، واما المماليك والعبيد والكلاب والستانيير فقلما تشارك الأولين في أعمالهم ، بل أكثر ما يفعلونه جار على ما يتفق ، وخارج عن الترتيب المحفوظ ، ومع ذلك فإن بهذه الكل واحد من جملة أجزاء البيت وهو رب المنزل وكذلك الحال في العالم ، «فإن الدرجة الأولى امكانها على نحو أفضل ، والثانية دون ذلك ، والثالثة للأجرام السماوية دون ذلك»⁽⁸⁾ . فكل ما يوجد في

(5) ابن سينا : التعليقات من 149 .

(6) ابن سينا : المرجع السابق من 163 .

(7) أرسطو : مقالة حرف اللام من 11 .

(8) ابن سينا : شرح مقالة حرف اللام من 33 .

العالم موجود على ترتيب وعلى حسب علمه لهذا النظام .

إلا أن تقرير أرسطو لوجود النظام في العالم ليس مبرراً للقول بان الله تعالى له عناية بالعالم ، لأن النظام وإن كان الباري سببه ، إلا أنه ليس فاعله ، بل أنه علة غائية تتحرك نحوه الكائنات ، في حين أن الباري عند ابن سينا - كما سبق ان ذكرنا - علة فاعلة للخير ، وعلمه المطلق بنظام الموجودات ، وعلمه بأفضل الوجوه التي يجب أن تكون عليها الموجودات ، وعلمه بخير الترتيبات ، كل هذا يؤدي عند ابن سينا إلى القول بوجود الخير والعناء ، فما هي هذه العناية ؟

2 - صلة العلم الألهي بالعناء الإلهية

يعتبر موضوع العناء الإلهية من موضوعات العلم الألهي ويرتبط به ، ويرتبط ابن سينا بين القول بعناء الله وبين علمه تعالى ، فيقول ان عناءه بالكل ، انه عالم بالخير كله ، بأنه كيف هو وكيف ينبغي ، وعالم بان وجوده خيرية⁽⁹⁾ وهو ما يذهب إليه أيضاً الدكتور مذكور حين يطابق بين العلم الالهي والعناء الإلهية عند ابن سينا فيقول « هذا العلم هو ما نسميه العناء »⁽¹⁰⁾ ويرتبط موضوع العناء بالبحث عن الخير والشر .

وقد تناول ابن سينا موضوع العناء في الكثير من كتبه نذكر منها الفصل السادس من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء وهو بعنوان « في العناء وكيفية دخول الشر في القضاء الالهي » ، اما في النجاة فيذكره في فصل بعنوان مماثل لعنوان الشفاء « العناء وبيان دخول الشر في القضاء الالهي » وفي الإشارات يتناوله في الفصل الثاني والعشرين من النمط السابع .

ويرى ابن سينا ان العناء الإلهية هي ذات الأول ، وإذا كانت ذاته عناءه ، وذاته مبدأ الموجودات ، فعناءه بها تابعة لعناءه بذاته ، وأيضاً أنه خير مبدأ لهذه الأشياء ، وعناء له بها ، ويكتفي في عناءه بالأشياء وجودها عنه ذلك أن تعقل واجب الوجود لذاته سبب لصدور الموجودات⁽¹¹⁾ عنه وتعلقه لل الموجودات هو عناء لها ، فيكون عناءه للموجودات هو إيجادها وعناءه بالأشياء هي حقيقة إذ هي عناء بذاته⁽¹²⁾ .

(9) ابن سينا : الهدایة ص 271 .

(10) د. ابراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ص 82 .

(11) ابن سينا : التعليقات من 165 وأيضاً شرح حرف اللام من 25 .

(12) ابن سينا : التعليقات من 157 .

ويعرف ابن سينا العناية بقوله « هي كون الأول عالماً لذاته ، بما عليه الوجود في نظام الخير ، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان ، وراضياً به على النحو المذكور ، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان ، فيفيض عن ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ ، الذي يعقله فيضناً على أتم تأدبة إلى النظام بحسب الامكان ، فهذا هو معنى العناية »⁽¹³⁾ .

وهذا الرأي عن العناية يتشابه مع موقف الرواقين من العناية الالهية والقدر ، فقد عدوه فكر الله وقرروا انه يرقى إلى الكون ويهيمن على نظام العالم ويدبر الأشياء جمِيعاً على مقتضى قواعد الكمال⁽¹⁴⁾ ، والرواقيون قد اتفقوا مع أفلاطون وأرسطو على أن فكر الله يرعى الكون ويهيمن على نظام العالم ويدبر الأشياء جمِيعاً على مقتضى قواعد الكمال ، ويجعل من الكون تحفة فنية رائعة الجمال يسهر على بقائها وصونها سهراً موصولاً ، وإن فالقدر من هذه الوجهة يمكن أن يطلق عليه اسم « التدبير » الذي وضع الأمور في نصابها ، ولم يترك منفذاً لتناسب منه ، أو اسماً العناية الحاضرة في العالم كله والتي رتب الأمور على أحسن ما يمكن أن يكون⁽¹⁵⁾ . وهذا يتفق مع رأي ابن سينا من ان العناية هو ان يوجد كل شيء على أبلغ ما يمكن فيه من نظام⁽¹⁶⁾ .

وقد تأثر ابن سينا في هذا الرأي أيضاً بآراء أرسطو والمشائية ، وان كانت هذه الفكرة أوضح عند الرواقين منها عند أرسطو ، ذلك ان أرسطو وإن كان يخضع الكون كله لشيء من النظام والغاية وردد ان الله والطبيعة لا يفعلان شيئاً عيناً ، لكن فكرة الألوهية عنده لا تسع لمعنى العناية .

ويذهب ابن سينا إلى القول بان العناية الالهية بال موجودات تحدث دون ابعاث قصد ولا طلب أو بسبب خارجي فيقول « ان العناية هي إحاطة علم الأول بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل ، حتى يكون على أحسن نظام من غير ابعاث قصد

(13) ابن سينا : الشفاء م 9 ف 6 ص 415 ، النجاة ص 284 ، وأيضاً عثمان أمين : شخصيات ومذاهب ص 70 .

(14) د. ابراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ص 149 .

(15) د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ص 193 .

(16) ابن سينا : التعليقات ص 16 وأيضاً قطب الدين الرازي : شرح الإشارات المسمى بالمحاكمات ص 447 .

وطلب من الأول الحق⁽¹⁷⁾ ، فعنابة الباري ليست هي سبباً عارضاً من خارج مثل إرادة من خارج ، أو غرض أو داع أو سبب ، بل هي عنابة وهي ذاته .

ورأى ابن سينا في نفي القصد والإرادة عن العنابة الالهية بان « عنابته أعني علمه بالموجودات على النظام الالاقيت كاف في إفاضة الموجودات ، ولا يحتاج إلى إرادة وعزم كما في أفعالنا⁽¹⁸⁾ .

ويحدد ابن سينا كيفية العنابة بالموجودات في ان العنابة هي « ان يعقل واجب الوجود بذاته أن الإنسان كيف يجب أن تكون أعضاؤه ، والسماء كيف يجب أن تكون حركاتها ليكونا فاضلين ، ويكون نظام الخير فيما موجوداً من دون أن يتبع هذا العلم شوق ، أو طلب ، أو غرض آخر سوى علمه بما ذكرنا ، وموافقة معلومه لذاته⁽¹⁹⁾ .

وهو في هذا يتفق مع أفلاطون في أن مصدر النظام والخير هو الله الذي يتونخي الخير في العالم فيقول : « اما بخصوص النظام فإن العالم آية في الجمال ولا يمكن أن يكون النظام البدني فيما بين الأشياء بالاجمال ، وفيما بين أجزاء كل منها من صنع عقل كامل تونخي الخير ، ورتب كل شيء عن قصد⁽²⁰⁾ .

ويختلف رأي ابن سينا عن رأي أرسطو الذي يرى ان النظام المشاهد في العالم لا يرجع إلى غاية وقصد من الله ، وإنما ناتج عن فعل الشوق الطبيعي الموجود في كل كبيرة وصغيرة من أجزاء المادة ، ويحرکها نحو الصورة الغائية وإن هذه الحركات المدفوعة بالعشق ، ليس للإرادة والعلم الإلهيين فيها أي تدبير ، بل هي حركات آلية منشوعها الاستعداد الطبيعي الموجود في أجزاء المادة ، وشوقها القاصر الذي يدفعها دائمًا إلى الانتقال من القوة إلى الفعل ، ذلك ان أصل هذا النظام الغريب والترتيب العجيب ليس هو عنابة المبدأ الأول بل هو شوق الأفراد له ، وهذا الشوق هو سبب ترقى الموجودات من صور إلى صور ، فباتحاد المبدأ المقصود صار العالم مثل المنزل الواحد فيه أرباب وأحرار وعييد جمعهم صاحب المنزل في محل واحد ، ورتب لكل منهم وظيفة خاصة به لا يتتجاوزها حتى يحصل بتعاونهم مصلحة

(17) د. ابراهيم مذكر : مقدمة اليات الشفاء ص 20 .

(18) قطب الداين الرازي : شرح الإشارات المسمى بالمحاكمات ص 447 .

(19) ابن سينا : التعليقات ص 18 .

(20) الفارابي : الجمع بين رأي الحكيمين ص 10 ، وأيضاً أفلاطون : محاورة الجمهورية ، ترجمة فؤاد زكريا ص 69 .

الجميع . اما العناية عند ابن سينا فهي تختلف عن هذا فهي ليس شوقاً طبيعياً فقط ، بل هي علم الله تعالى بكل ما في الكون ، وبكل ما يجب أن يكون عليه الأشياء ليتم انساق الوجود ، ويكون الخير فيه أو كما قال ان العناية هي علم الله الأزلي بنظام الخير والكمال وصدر العالٰم عنه وفق ذلك ، وعلى أكمل وجه ممكناً ، ففكرة العناية كما هي عند ابن سينا تختلف عن التصور اليوناني لها إلى حد ما .

ولكن إذا كان هذا التصور لما يسود العالم من عناية ونظام وخير ، فكيف يتفق هذا مع ما يوجد فيه من شرور ، يعترف بوجودها ، هل هذه الشرور بعلم الله تعالى فهو يعلمها كما يعلم الخير ؟ وإذا كان يعلمها فما هو تعليله لوجودها وفقاً لنظريته عن العناية الإلهية ؟ هذا هو موضوع النقطة التالية ، وهو علاقة العلم الإلهي الذي هو العناية بوجود الشر في العالم .

3 - علاقة العناية بوجود الشر في العالم

إذا كان الله تعالى فيما يرى ابن سينا يعني بالعالم ، وعنايته تشمل كل شيء ، فكيف تفسر هذه الشرور مع وجود العناية ؟

يرى ابن سينا ان من يتأمل العالم في تكوينه والسماء بما فيها ، لا بد أن يعترف انها صدرت وفق عناية ، وهي علمه تعالى بنظام الخير ، وكيف ينبغي أن يكون الوجود في نظام الخير ، الا انه يرى ان نظام الخير والكمال ليس خيراً وكمالاً على وجه الاطلاق ، بل خيراً وكمالاً بحسب الامكان ، فهذا الوجود قد بلغ من الخير والكمال الوجه الأبلغ في الامكان .

فابن سينا يعترف بوجود الشر في العالم ، وان الله يعلمه ، وذلك يتبيّن من خلال تعريفه السابق للعناءة ، فهو يقول « ان الأول يعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان ويعقله على اتم تأدية إلى النظام بحسب الامكان ». فقوله بحسب الامكان فيه تقرير لوجود الشر لأن الامكانيات هي أسباب الشر ، فلهذا لا يخلو أمر من الأمور الممكنة من مخالطة الشر ⁽²¹⁾ .

الا ان الامكان الذي يقصده ابن سينا هنا لا يتعلّق بذات الله تعالى ، وإنما يتعلّق بالموجودات المتعلقة بالمادة والمادة - كما سنرى في الباب الثاني - هي عبارة عن قوة وامكان ، وهي أيضاً استعداد وقبول ، ولذا فال الموجودات تتفاوت في قبولها

(21) ابن سينا : التعليقات من 21 .

للخير والكمال من ناحية ما فيها من استعداد لقبول الخير .

اما الموجودات الخالصة عن المادة ، كالعقل والنفس والملائكة فهي تقبل هذا الخير ، اما الموجودات الأرضية فإن المادة تعمقها عن الخير التام ، ولذا كان قوله « بحسب الامكان » ، أي بحسب ما يستطيعه كل موجود وعلى حسب درجة مقوليته ، وبعده عن المادة فحيث يكون الامكان أكثر يكون الشر أكثر⁽²²⁾ .

ويحدد ابن سينا درجات الامكان الحاصلة في الموجودات المادية وغير المادية ، بأنه إذا كان ذلك الامكان في مادة بحسب الاستعداد الذي فيها وان لم يكن في مادة بحسب إمكان الأمر في نفسه كالعقل الفعالة ، وبالتفاوت في الامكانيات تختلف درجات الموجودات في الكلمات والقصص ، فان كان تفاوت الامكانيات في النوع كان الاختلاف في النوع ، وان كان التفاوت في إمكانات الأشخاص ، فاختلاف الكمال والقصص يكون في الأشخاص ، فالكمال المطلق يكون حيث الوجوب بلا امكان والوجود بلا عدم⁽²³⁾ .

فالامكان الذي يقصده ابن سينا إذا كان يتعلق بوجود مادي كان حسب استعداده لقبول كماله ، اما إذا تعلق بوجود غير مادي كان بحسب درجه في القدم والشرف « فكل واحد من العقول الفعالة أشرف مما يليه ، وجميع العقول الفعالة أشرف من الأمور المادية ثم السماويات من جملة الماديات أشرف من عالم الطبيعة ، ويريد بالشرف هنا ما هو أقدم في ذاته ولا يصح وجود تاليه إلا بعد وجود متقدمه »⁽²⁴⁾ .

فالشر داخل في القضاء الإلهي بالعرض ، « فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض⁽²⁵⁾ » ، وذلك بسبب مانعة الموجودات المتعلقة بالمادة في قبول الخير ، فالخير مقتضى بالذات ، واما الشر فوجوده في العالم هو وجود عرضي والله تعالى يعمله ، ويعلم انه بسبب المادة .

وهنا يبدو تأثر ابن سينا بالأفلاطونية وكذلك باخوان الصفا ، المتأثرة

(22) ابن سينا : المرجع السابق ص 21 .

(23) ابن سينا : المرجع السابق والصفحة .

(24) المرجع نفسه ونفس الصفحة .

(25) ابن سينا : الشفاء 9 ف 6 من 421 ، الإشارات من 736 ، النجاة من 289 ، وأيضاً الرسالة المرشية ص 18 .

بلا لفاظية ، فقد رأوا أن الخير مقصود بالقصد الأول والشر مقصود بالقصد الثاني⁽²⁶⁾ ، وليس المقصود هنا هو القصد والاختيار اللذين هما من موجبات الكمال ومخصصات الزمان لأن ذلك محال على الحق الأول ، لأن فيضان الخير منه على سبيل الزوم مثال لزوم الضوء عن الشمس والظل عن الشخص ، ولذا فإذا أضيف الشر إلى الله فهي إضافة على العموم ، مثل قوله تعالى ﴿الله خلق كل شيء﴾ ، ﴿وَالله خلقكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ وإذا أضيف الخير إليه فعلى الخصوص مثل قوله تعالى ﴿بِيْدِكُمْ الْخَيْرُ إِنَّكُمْ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرُونَ﴾⁽²⁷⁾ .

فلا يرجع ابن سينا وجود الشر إلى طبيعة الله أو فعله وإرادته ، لأنه كما سبق أن ذكرنا ان ذاته وصفاته وأفعاله تعالى هي خير ، وإنما يرجع الشر إلى الامكان والموجودات الممكنة ، والله يرضى بهذا النظام ، لأن الوجه الأبلغ في الامكان . أم الشرور فيجب إضافتها إلى الأشخاص والأزمان والطبائع⁽²⁸⁾ .

فالعالم عنده مجرأه الحقيقي على مقتضى الخير ، والشر فيه ليس بمحض ، بل هو لحكمة ومصلحة ، وهو ينبع في جهة خير⁽²⁹⁾ . ولا يعني بذلك ان الشرور غير مراده ، فإن الحكمة فيها واصحة والمصلحة فيها ظاهرة ، ولا غصابة مطلقاً من دخول الشر في القضاء الإلهي⁽³⁰⁾ ، ولن يحول دخوله دون القول بوجود العناية ، لأن أكثريته في جانب الخير ، فليس من الحكمة أن ترك الخيرات الفائقة الدائمة والأكثريّة لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة .

فالحكمة الإلهية فيما يرى ابن سينا تقتضي أن يبلغ كل شيء كماله الموجود في حده ، لا كمالاً يتتجاوز حده⁽³¹⁾ . مثال ذلك ان النار كمالها الاحتراق فلا يصح القول بانه يجب أن تتجاوز حدتها بان تكون محمرة بعض الوقت ، باردة أوقات أخرى ومن هنا كان النظام الأكمل للكون يقتضي وجود هذه الشرور⁽³²⁾ .

وهذه الحكمة منوطه بمعرفة الأسباب والمسببات في العالم ، فإذا كنا لا نحيط

(26) اخوان الصنف : رسالة في الآراء والديانات جـ 4 ص 10 : 14 .

(27) ابن سينا : الرسالة العرشية ص 17 والآية 26 من سورة آل عمران .

(28) ابن سينا : المرجع السابق ص 16 .

(29) ابن سينا : رسالة في أقسام العلوم العقلية ص 74 .

(30) د. ابراهيم مذكور : مقدمة الهيئات الشفاء ص 24 .

(31) ابن سينا : التعليقات ص 88 .

(32) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات ص 422 ، وأيضاً د. ابراهيم مذكور : مقدمة الهيئات الشفاء ص 25 .

علمًا بجميع الأسباب ، فكيف نطبع في معرفة ما فيه من حكمة إلية ، فالعالم خاضع لأسباب ، وبذكر هذه الأسباب يظهر اثبات الحكم الإلهية ، في وجود هذه الموجودات ، وإنها وجدت على أكمل ما يمكن أن يكون وأنه لم يختلف عنها شيء من كمالها الممكن لها في نفس الأمر ، ولو كان في الامكان وجود أكمل مما هي عليه لما وجدت على غيره .

وهذه الشروق الحاصلة في بعض الموجودات ، وإن كان حصولها على سبيل الوجوب واللزمون لكنها غير خالية عن حكمة تامة بها يكون قوام العالم ، ولو لا تلك الحكمة لما وجدت هذه الشروق لأن الخيرات هي مبادئ الشروق⁽³³⁾ ، كما سرني عند عرضنا للباب الثاني - فإن الشروق هي ضرورة تابعة لوجود الخير .

وهذا الرأي السابق لابن سينا تأثر فيه برأي الفارابي الذي يقرر أن عناية الله تعالى محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل واحد ، وكل كائن ، لأن الشروق واصلة إلى الكائنات الفاسدة - ولذا يقول ما رده ابن سينا بعده - أن الشروق محمودة على طريق العرض ، إذ لو لم تكن تلك الشروق لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة ، وإن فات الخير الكثير الذي يصل إلى ذلك الشيء لأجل اليسير من الشر الذي لا بد منه كان حينئذ أكثر⁽³⁴⁾ .

والشر في الجزيئات فيما يرى الفارابي ، هو نتيجة لازمة لكونها جزئية متناهية ، فوجوده فيها هو الذي يبرز ما في النظام الكلي من خير⁽³⁵⁾ ، وهذا ما يوافق عليه ابن سينا الذي يرى أن نظام العالم يحوي الخير والشر ، وهو لا يتعارض مع عناية الله ، لأن عنايته شاملة ، وليس مخصصة بجزئية جزئية .

ولعل هذا ما سنجده بعد ذلك عند ابن رشد ، الذي يرى أن العلم الإلهي لو اعنى بكل جزئية من جزئيات هذا العالم ، فإن هذا سيؤدي إلى صعوبة تفسير الخير والشر ، وإدراك طبيعتهما ، فيجب إذن أن يفسر على نحو كلي ، لا أن يفسر بالقول بأن الله يهتم بكل جزئية صغيرة ، وفي هذا يقول ابن رشد : « ومن هنا توجد عنابة الله بجميع الموجودات ، وهي حفظها بال النوع إذ لا يمكن حفظها بالعدد ، فاما الذين يرون

(33) ابن سينا : الرسالة العروشية ص 16 .

(34) الفارابي : عيون المسائل من 18 ، وأيضاً أبوجريدة : تعليق على كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص 159 .

(35) الفارابي : التعليقات ص 157 .

ان عنانية الله متعلقة بشخص صادق ، و من جهة غير صادق ، اما صدقه فمن قبل انه ليس يوجد لشخص ما حالة تخصه إلا وهي موجودة لصنف من ذلك النوع ، وإذا كان هذا هكذا ، فالقول بان الله يعني بأشخاص قول صادق بهذه الجهة ، واما العنانية بالشخص بنحو لا يشاركه فيه غيره ، فذلك شيء لا يقتضيه الجود الإلهي «⁽³⁶⁾».

فالعنانية الإلهية عند ابن سينا تعني فقط بالعقل الأول مباشرة ، اما الموجودات الأخرى ، فالعنانية بها تكون بطريق غير مباشر ، وهي بتوسط الأفلاك السماوية ، فالكل رتب في القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والأرضية الطبيعية والنفسانية بحيث تؤدي إلى النظام الكلي مع إستحالة أن تكون هي على ما هي عليه ، ولا تؤدي إلى الشرور ، «فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض ، أن يحدث في نفس ما صورة اعتقاد رديء أو كفر ، أو شر آخر في نفس أو في بدن ، بحيث لو لم يكن كذلك ، لم يكن النظام الكلي ثبت ، فلم يعبأ به ، ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة»⁽³⁷⁾ .

فإذا كان العلم الإلهي عند ابن سينا هو علم كلي فكذلك العنانية عنده هي عنانية كلية ، والمقصود بالخير هنا هو ما يتعلق بالغالبية ، اما الأفراد القليلة فلا ضرر من أن يصيغها شر ما ، ولا يمنع هذا من القول بوجود العنانية .

والخلاصة ان الله والعقل المفارقة لا تعلم الا الكليات ، فلا تعنى بالجزئيات ، وان كانت هذه الجزئيات معلومة من جهة أسبابها ومبادئها وأمر عنانيتها موكول للنفوس والأجرام السماوية على نحو ما رأينا في نظرية الفيض فكل ما هو أعلى يعني بما هو تحته .

فالله لا يعلم الا الخير ، وهو المقصود بالذات ، وان كان يرضى بوجود الشر إلا انه لا يعلمه علمًا تفصيليًا لانه مرتبط بالجزئيات المتروك أمرها إلى الأفلاك والعقول التالية ، ولما كان العقل يؤثر في الجسم بتوسط تلك العقول والنفوس ، فإن هذا مسوغ للقول بالعنانية بالجزئيات من ناحية إجمالية وليس من ناحية تفصيليًا وهذا من الجهة الإسلامية غير مقبول لأن عنانية الله عندهم تشمل أدق جزء في العالم .

(36) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ص 1657 ، وأيضاً . العراقي : التزعة العقلية ص 195 .

(37) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 9 ف 6 ص 422 ، وأيضاً النجاة ص 290 .

ويعرف ابن سينا انه لا بد في أمر التدبير والعنابة من اعتبار أمرين :

الأول : مبدأ التدبير الذي هو بمثابة العنابة .

الثاني : انفاذ هذا التدبير من خلال الموجودات .

والله باعتبار كونه مبدأ التدبير ، يدبر جميع العلل العالية مباشرة ، واما باعتبار انفاذ التدبير ، فإنه ينفذ هذا التدبير في العلل العالية بنفسه مباشرة ، وفي المخلوقات السفلية بواسطة العليا .

ولكن هذا الرأي من ابن سينا قد يبدو انه يخالف ما جاء في الشريعة من ان عنابة الله لا تتحصر في العلل العالية ، ولا في السماء والأرض والإنسان فقط ، بل تتناول احشاء أصغر الحيوانات وأدق الكائنات ، ذلك ان تدبيره سبحانه يعم جميع الأشياء كبيرة كانت أو صغيرة ، حقيقة أم سامية .

لكن ابن سينا حاول أن يوفق بين فلسفته ، وعقيدة أهل السنة⁽³⁸⁾ في القول بان كل ما هو موجود خيراً كان أم شراً ، فهو موجود بقدر الله ، والله لا يرضى الا بالخير ، وان الشر إنما هو عدم الشيء .

ولكن هل يكفي في عنابة الله ان يعلم الموجودات علمًا كلياً؟ وهل هذه صورة سامية يصور بها ابن سينا علم الله وعنابته؟ فكما ان الطبيب الأفضل ليس من يلاحظ الكليات فحسب ، بل من يقدر ان يلاحظ دقائق الجزيئات أيضًا ، هكذا المعتقد الأفضل ليس من يعرف نظام الموجودات وحده ، بل من يحيط علمًا بأصغر الموجودات وأدقها .

الا ان ابن سينا لم يقل إلا بالعنابة بالكل لأن العنابة بالجزئيات ليس هو الغاية فليس بقاء إنسان ما هو غاية ، بل الغاية والعنابة هي بقاء النوع الإنساني موجوداً ومستمراً ، وليس الوقوف بالعنابة عند فرد واحد فقط .

فابن سينا يعترف بوجود العنابة على الرغم مما قد يوجد من شرور قليلة اما الذين ينكرون وجود العنابة فسبب ذلك انهم وقفوا عند حوادث فردية تبدو للناظر انها تتجه إلى الشر ، ولذا لا ينبغي لنا الوقوف عند مجرد الحوادث الفردية ، بل الارتفاع من ذلك إلى التفسيرات الكلية ، فيكفي عنده ان العالم بجملته يتجه إلى الخير ،

(38) لابن سينا : رسالة بعنوان «القدر» ينزع فيها متزع أهل السنة ، فيقول ان الله علم الأشياء وقدرها على ما هي عليه قبل تخلقها .

وعلى هذا يجب تفسير الظواهر التي قد يبدو منها أنها تتجه إلى الشر .

وللذا كان قول ابن سينا بالعلم الكلبي والعنابة بالكل ، والعنابة هي نظام الكل ،
وليس عنابة بأشخاص ، فالوجود بأكمله متوجه إلى الخير وما به من شرور فهي
جزئية ، وعلى ذلك يحاول ابن سينا تفسير الظواهر كلها بناء على هذا الرأي ، وهو ما
سنقدمه في الأجزاء التالية من هذا البحث .

الباب الثاني

الأبعاد الفيزيقية لمشكلة الخير والشر

انتهى ابن سينا في الباب الأول إلى تحديد مصدر الخير في الوجود وحدد هذا المصدر في وجود الله تعالى ، يدل على ذلك انه واهب الخير للموجودات ، وان ذاته وصفاته هي خير على الاطلاق ولا يدخل فيه ما قد يكون به من نقص أو شر .

كما أن فعله تعالى في إيجاد العالم هو أيضاً فعل للخير ، لانه اخراج لهذا العالم من حيز الامكان إلى حيز الوجود أي من حيز الشر إلى حيز الخير وإذا كان ينتج عن هذا الفعل بعض من الشر فهو بسبب ما يحويه هذا العالم من طبيعة الامكان الداخلة فيه .

الا ان الخير مقصود بالذات والشر مقصود بالعرض وعナイته تقوم على الاهتمام بكل ما هو كلي اما الأفراد القليلة فهي التي يصيبها شر ، إلا انه شر قليل ولا يوجد إلا في عالم ما تحت فلك القمر ، وهو شر طفيف إذا قيس إلى بقية الوجود .

وما يقصده ابن سينا بعالم ما تحت فلك القمر هو هذه الطبيعة التي تحيط بنا ، فعلى ذلك يكون تحديد وجود الشر هو ما يرتبط بهذه الطبيعة فهي وحدها التي يظهر فيها الشر من خلال جزئياتها سواى كانت جزئيات طبيعية جامدة ، أو طبيعية عاقلة .

وعلى ذلك ف الحديث ابن سينا عن الشر يرتبط بالبحث عن وجوده وظهوره من خلال الطبيعة ، ولذا كان بحثنا عن البعد الفيزيقي لمشكلة الخير والشر لزوى سبب وجود الشر فيه وتحليل ابن سينا له ، وكيف يفسر وجوده ؟ وبأي موجود أو عنصر من

عناصر هذه الطبيعة يرتبط وجود الشر ؟ وهل هو شر لذاته أم أن له غاية في وجوده
فيكون بناء على ذلك خيراً وليس شراً .

هذا ما سنتعرف عليه من خلال عرضنا لهذا البعد الثاني لمشكلة الخير والشر
عند ابن سينا .

الفصل الأول

علل الموجودات الطبيعية عند ابن سينا وصلتها بالخير والشر

تمهيد

دراسة ابن سينا لموضوع الخير والشر في الطبيعة تستلزم البحث عن العلة أو العلل المسيبة للموجودات ، لأن معرفة الشيء ، أو العلم التام بالشيء لا يكون إلا بمعرفة عللها^(١) ، لذا فهو يبحث عن العلل الخاصة بالموجودات الطبيعية التي يظهر من خلالها الشر والخير ، ليعرف عن العلة المحدثة للشر ، والعلة المحدثة للخير .

ولابن سينا في دراسة أي موضوع - كما سبق أن ذكرنا - جانباً ، جانب نceği يتمثل في نقد السابقين عليه ، فيستعرض آراء السابقين ليعرض ما بها من أخطاء ، حتى يتسعى له التعبير عن الجانب الآخر الإيجابي من مذهبه وهو الخاص برأيه في هذا الموضوع .

فوجد ابن سينا أن من السابقين من ذهب إلى القول بعلة واحدة ، أو أكثر سواء كانت هذه العلة مادية ، أو علة صورية ، والقائلون بعلة مادية تمثل آراؤهم في آراء بعض الطبيعيين و منهم انطيفون . واما القائلون بعلة صورية يمثلهم فيثاغورث وأتباعه .

(١) ابن سينا - الشفاء ، السماع الطبيعي م ١ ف ١٠ ص ٤٨ ، وهو في هذا يتفق مع أرسطو في كتابه

Aristotle: Physica, 11, 194, b, Analytica Posterior a b 1, 2, 71, b, 9-12, B11, 94 a, 20, and D. Ross:

Aristotle, PP, 71-72.

ويخصص ابن سينا الفصل التاسع من المقالة الأولى من الفن الأول الذي يسميه السمع الطبيعي من كتابه الشفاء لعرض آراء المذاهب السابقة عليه ويفصل فكر اعلامها وهم القائلون بعلة واحدة سواء كانت مادية أو صورية ويقدم أوجه النقد على آرائهم حتى يتسعى له بعد ذلك عرض مذهبة .

وان كان ابن سينا استفاد من نقد القائلين بعلة واحدة مادية أو صورية فقد تسعى له الاستفادة من هذا النقد في القول بالمادة والصورة ، كمبدأين أساسيين لتركيب الموجودات الطبيعية - كما سنرى فيما بعد عند الحديث عن مكونات الكائنات الفاسدة .

ولكتنا نرى ان هذا الجانب النقدي من فلسفة ابن سينا يعد جانباً ضيقاً (2) ولا يؤدي به إلى تبرير القول بالعلل الأربع عنده ، وقد يكون مرد ذلك انه وجد في نقد أرسطو لسابقيه ما يكفي لبيان خطأائهم فاكتفى بمجرد ذكر آرائهم ونقدتهم في عبارات قليلة .

ومن هنا كان هذا الجانب النقدي عنده ضئيلاً إذا قيس بالجانب النقدي عند أرسطو .

أولاً : نقد مذهب القائلين بعلة واحدة مادية أو صورية
1. - نقد القائلين بعلة المادة :

يحدد ابن سينا آراءهم في أنهم رفضوا مراعاة أمر الصورة واعتقدوا ان المادة هي التي يجب أن تعرف ، فإذا عرفت فما يأتي بعدها إنما هو اعراضن ولو اخر غير متناهية ، والمقصود بالمادة في نظرهم هي « الماده المتجسمة المنطبعة دون الأولى » (3) . وربما ما دفع بهؤلاء إلى الاهتمام بالمادة هو العلاقة بين الصناعة

(2) معرفه ابن سينا للسابقين جاءت من خلال معرفته لأرسطو ، فإذا درس أرسطو مذهب فيلسوف سابق عليه ، وتناوله بالنقد ، فإن ابن سينا يفعل مثله ، ومن هنا كان الجانب النقدي في فلسفة أرسطو أهم بكثير من الجانب النقدي في فلسفة ابن سينا ، وقد اعتبر ابن سينا الأجزاء التي تقد فيها الفلسفة السابقين على أرسطو داخلة بالعرض في كتابه الشفاء وقال : « فمن شاء ان يثبته أثبته ، ومن شاء أن لا يثبته لا يثبته » الطبيعيات - السمع الطبيعي م 1 ف 4 ص 28 . وعلى ذلك فالقسم النقدي من فلسفة ضئيل محدود ، كما يذكر د . مذكور في مقدمة الهيئات الشفاء « ان ابن سينا قد وقف بهذه التدرج التاريخي عند أضيق حدوده » ص 9 . وأيضاً يتفق معه د . العراقي في كتابه الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا في هذا الرأي من خلال ما عرض من 128 ، 129 .

(3) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السمع الطبيعي م 1 ف 9 ص 46 ، د . عاطف العراقي الفلسفة الطبيعية .

الطبيعية والصناعة المهنية ، ذلك ان مستنبط الحديد عمله هو تحصيل الحديد وما عليه من صورة ، وكذلك الغواص عمله الحصول على الدرة وما عليه صورتها .

لكن هذا الرأي فاسد⁽⁴⁾ في نظر ابن سينا ويحدد نقهء فيما يلي :

أ - ان هذا الرأي سيؤدي بنا إلى الوقوف على خصائص الأمور الطبيعية ، فإنه ان أقنعه الوقوف على الهيولى دون الصورة فقد قنع من العلم بمعرفة شيء لا وجود له بالفعل بل كأنه أمر بالقوة .

ب - ان الصور والاعراض هي التي ثبتت لنا وجود المادة وان حاول ان يثبت للمادة صورة مثل الصورة المائية أو الهوائية فهو أيضاً ناظر إلى الصورة .

ج - ان غاية الباحث عن الحديد ليس هو إيجاد الحديد فقط ، بل صناعته ، أي إيجاد صورة له .

د - ولما كانت الأجسام البسيطة هي ما هي بالفعل بصورتها ، ولم تكن هي ما هي بموادها وإنما اختلفت ، فبين ان الطبيعة ليست هي المادة . وإنما هي الصورة في البساطة ، وأنها في نفسها صورة من الصورة ليست مادة من المواد ، وبالنسبة للمركيبات فان الطبيعة المحددة لا تعطى وحدتها ماهياتها ، بل هي مع زوائد ، وعلى ذلك تسمى « صورتها الكاملة طبيعة على سبيل الترافق تكون الطبيعة تقال حينئذ على هذه وعلى الأول بالاشتراك »⁽⁵⁾ .

2 - نقد القائلين بالعلة الصورية :

وإلى جانب الطائفة الأولى قامت طائفة أخرى استخفت بأمر المادة وقالوا : إنها إنما وجدت في الوجود لتظهر فيها الصورة بآثارها . وان المقصود الأول هو الصورة ، وان من عرف الصورة فقد استغنى عن الالتفات إلى المادة⁽⁶⁾ .

وصرروا مثلاً على ذلك بالأعداد ، فالعدد ليس داخلاً في العلم الطبيعي لأنه لا هو جزء ولا هو نوع من موضوعه ، ولا هو عارض خاص به ، فهويته لا تقتضي تعلقاً

= عند ابن سينا ص 153 ، وأيضاً التجديد في المذاهب ص 94 ، 95 .

(4) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السمع الطبيعي م 1 ف 9 ص 46 .

(5) ابن سينا : المرجع السابق ص 37 ، وأيضاً . عاطف العراقي - الفلسفة الطبيعية ص 129 .

(6) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السمع الطبيعي م 1 ف 9 ص 47 ، الالهيات م 7 ف 2 ص 312 ، وأيضاً . عاطف العراقي - التجديد في المذاهب ص 95 .

لا بالطبيعتيات ، ولا بغير الطبيعتيات ، فطبيعة العدد تصلح ان تعقل مجردة عن المادة أصلًا ، وما يعرض لها من هذه الوجهة مجرد عن المادة⁽⁷⁾ . وقالوا ان الواحد هو الحقيقة ، ومنه ركبوا كل شيء ، وجعلوا الوحدة في حيز الخير والحضر ، وجعلوا الثانية في حيز الشر وغير الحضر⁽⁸⁾ .

وهؤلاء أيضًا مخطئون في نظر ابن سينا ، لأنهم أسرفوا في تجاهل أمر المادة ، كما أسرف السابقون في تجاهل أمر الصورة ، ويحدد أخطاءهم في :

أ - يرى ابن سينا أنهم إذا كانوا قد ذهبوا إلى اهمال المادة بالتدليل بعلم العدد وعلم الهندسة ، ذلك إنهم لا يحتاجان في إقامتها للبراهين ، أو أن يتعرضوا للمادة الطبيعية ، أو تأخذ مقدمات تتعرض للمادة بوجه لكن صناعات أخرى مثل صناعة الكرة المتحركة وصناعة الموسيقى ، وصناعة المناظير ، وصناعة الهيئة تأخذ بالمادة ، أو شيئاً من عوارض المادة ، لأنها تبحث عن أحوالها ، فمن الضرورة أن تأخذها ، وهذه الصناعات أما أن تبحث عن عدد شيء ، أو مقدار ، أو شكل في شيء والشكل والمقدار عوارض لجميع الأمور الطبيعية .

ب - كذلك ينقد ابن سينا رأيهم في الذهاب إلى جعل الوحدة من الخير لما فيه من الترتيب والتركيب والنظام ، فإذا كانت الوحدة من الخير ، فكيف تولد من الخير شر؟ وكيف صار ازدياد الشر خيراً؟

فإذا كانوا جعلوا العدد والوحدة من باب الخير ، وجعلوا الشر هو الهيولي ، والهيولي لا بد ان ترجع إلى علة صورية ، فكيف يولد الخير شرًا؟ وإذا لم تكن معلولة ، بل علة واجبة بذاتها ليس معلولة لعلة أخرى ، فاما ان تكون قابلة للانقسام أي تكون مقداراً مؤلفاً من آحاد فهي أيضاً خير أو تكون غير قابلة للانقسام ، فتكون في ذاتها ، فذاتها وحدانية ، والوحدانية بما هي وحدانية ، وكما يروها هي خير .

فإن جعلوا الوحدة وحدة غير كونها خيراً انتقضت أصولهم كلها ، وان جعلوا الوحدانية خيرية لزم من ذلك أن تكون الهيولي - لأنها وحدانية - خيرية ، ثم كيف تولد من الاعداد حرارة وبرودة⁽⁹⁾ .

(7) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعتيات - السمع الطبيعى م 1 ف 8 ص 43 .

(8) ابن سينا : الشفاء ، الألهيات م 7 ف 2 ص 312 .

(9) ابن سينا : المرجع السابق - م 7 ف 3 ص 323 .

جـ - كما يرى ابن سينا انهم عندما اغفلوا ان الطبيعة تشمل على المادة والصورة فهم قد اغفلوا العلاقة الموجودة بين الصور والمواد .

د - كما ان العلم التام فيما يذهب ابن سينا ، هو الإحاطة بالشيء كما هو وما يلزمـه فماهية الصورة التزـعـية مفتقرة إلى مـادـة مـعـيـنة ، فـكـيف يـسـتـكـمـلـ عـلـمـنـاـ بـالـصـوـرـةـ ، وـنـحـنـ لـاـ نـلـتـفـتـ إـلـىـ الـمـادـةـ ، فـالـطـبـيـعـيـ مـفـتـقـرـ فيـ بـرـاهـيـنـهـ وـمـحـتـاجـ فـيـ اـسـتـنـسـامـ صـنـاعـتـهـ ، إـلـىـ أـنـ يـكـوـنـ مـحـصـلـاـ لـلـإـحـاطـةـ بـالـصـوـرـةـ وـالـمـادـةـ جـمـيـعـاـ ، ذـلـكـ أـنـ الصـوـرـ تـكـسـبـهـ عـلـمـاـ بـمـاـ هـوـ بـهـ الشـيـءـ بـالـفـعـلـ أـكـثـرـ مـنـ الـمـادـةـ ، وـالـمـادـةـ تـكـسـبـهـ الـعـلـمـ بـقـوـةـ وـجـوـدـهـ ، وـمـنـهـاـ جـمـيـعـاـ يـسـتـمـعـ الـعـلـمـ بـجـوـهـ الشـيـءـ (10) .

وبنـقـدـ ابنـ سـيـنـاـ لـهـذـيـنـ الـمـذـهـبـيـنـ يـتـمـ لـهـ التـعـبـيرـ عـنـ الـجـانـبـ الـإـيجـابـيـ مـنـ مـذـهـبـهـ . وـهـوـ القـوـلـ بـمـذـهـبـ الـعـلـلـ الـأـرـبـعـ - وـهـيـ الـعـلـةـ الـمـادـيـةـ وـالـصـوـرـيـةـ وـالـفـاعـلـةـ وـالـغـائـيـةـ .

وـإـذـاـ كـانـ مـاـ يـهـمـنـاـ فـيـ بـحـثـاـنـاـ هـوـ الـعـلـةـ الـغـائـيـةـ إـلـاـ اـنـتـاـ سـتـنـاـوـلـ الـعـلـلـ الـأـخـرـىـ . يـاـيجـازـ حـتـىـ يـتـضـعـ لـنـاـ أـنـمـيـةـ الـعـلـةـ الـغـائـيـةـ عـنـهـ .

ثـانـيـاـ : نـظـرـيـةـ الـعـلـلـ وـمـاـ يـتـعـلـقـ بـهـاـ مـنـ خـيـرـ وـشـرـ

إـذـاـ كـانـتـ نـظـرـيـةـ الـعـلـلـ قـدـ أـخـذـهـاـ ابنـ سـيـنـاـ عـنـ أـرـسـطـوـ إـلـاـ أـنـ أـضـافـ إـلـيـهـاـ مـادـةـ جـدـيـدةـ وـفـصـلـ القـوـلـ فـيـهـاـ بـدـرـجـةـ لـاـ تـلـحـظـ لـدـىـ الـمـعـلـمـ الـأـوـلـ وـنـحـاـ بـهـاـ مـنـحـىـ يـتـقـنـ مـعـ الـأـهـدـافـ الرـئـيـسـيـةـ لـمـذـهـبـهـ فـبـرـزـتـ لـدـيـهـ الـفـاعـلـيـةـ إـلـىـ جـانـبـ الـصـوـرـيـةـ وـطـفـتـ الـغـائـيـةـ عـلـىـ الـأـلـيـةـ (11) .

وـيـتـنـاـوـلـ ابنـ سـيـنـاـ درـاسـةـ مـوـضـعـ الـعـلـلـ فـيـ مـعـظـمـ كـتـبـهـ (12) ، وـلـدـرـاسـةـ الـعـلـلـ أـهـمـيـتـهـاـ فـيـ فـهـمـ طـبـيـعـةـ الـمـوـجـوـدـاتـ ، وـلـاـ بـدـ مـنـ درـاستـهاـ حـتـىـ نـعـرـفـ الـعـلـةـ الـمـسـبـبـةـ

(10) ابن سينا المرجع السابق ، الطبيعتـياتـ - السـمـاعـ الطـبـيـعـيـ مـ 1ـ فـ 9ـ صـ 48ـ ، وأـيـضـاـ . العـرـاقـيـ : التـجـدـيدـ فـيـ الـمـذـهـبـ صـ 95ـ ، 96ـ .

(11) ابراهيم مـدـكـورـ : مـقـدـمةـ الـهـيـاـتـ الشـفـاءـ لـابـنـ سـيـنـاـ ، صـ 16ـ .

(12) تـنـاـوـلـ ابنـ سـيـنـاـ درـاسـةـ هـذـاـ مـوـضـعـ فـيـ طـبـيـعـيـاتـ الشـفـاءـ - الـفـنـ الـأـوـلـ ، فـيـ الفـصـلـ الـعـاـشـرـ مـنـ الـمـقـاـلـةـ الـأـوـلـىـ صـ 50ـ ، وـفـيـ الـهـيـاـتـ الشـفـاءـ الـمـقـاـلـةـ السـادـسـةـ بـفـصـولـهـاـ الـخـمـسـةـ صـ 257ـ : 300ـ ، وـفـيـ كـتـابـهـ الـنـجـاـةـ الـمـقـاـلـةـ الـأـوـلـىـ صـ 211ـ ، الـتـعـلـيـقـاتـ صـ 94ـ : 99ـ ، الـهـدـاـيـةـ الـفـصـلـ الـأـوـلـ مـنـ الـبـابـ الـثـالـثـ صـ 243ـ ، عـبـيـونـ الـحـكـمـ الـفـصـلـ الـرـابـعـ مـنـ قـسـ الـاـلـهـيـاتـ صـ 51ـ : 53ـ . وـفـيـ النـمـطـ الـرـابـعـ مـنـ الـإـشـارـاتـ صـ 453ـ ، وـفـيـ بـعـضـ رـسـائـلـهـ مـثـلـ رـسـالـةـ فـيـ أـجـرـيـةـ عـنـ عـشـرـ مـسـائـلـ صـ 82ـ فـيـ الـمـسـأـلـةـ الـعـاـشـرـةـ ، فـيـ الرـسـالـةـ الـعـرـشـيـةـ صـ 3ـ ، 4ـ ، وأـيـضـاـ تـسـعـ رـسـالـلـ فـيـ الـحـكـمـ وـالـطـبـيـعـيـاتـ صـ 4ـ ، وـغـيرـهـ مـنـ الـكـتـبـ وـالـرـسـائـلـ الـأـخـرـىـ .

للخير والشر في العالم الطبيعي .

ويعرف ابن سينا العلة بقوله : « العلة كل ذات وجود ذات آخر بالفعل من وجودها هذا بالفعل ، وجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل ⁽¹³⁾ . »

اما المعلول : كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره ، وجود ذلك الغير ليس من وجوده ⁽¹⁴⁾ .

ونجد ان ابن سينا يذكر لفظ علة في بعض الكتب ، وفي البعض الآخر يقول سبب أو مبدأ ، أو أصول ، أو اسطقطاس ، أو عناصر ، على انها مرادفة في بعض وجوهها لكلمة علل ، أو أسباب وكلها عنده بمعنى واحد ⁽¹⁵⁾ .

وستحدث الأن عن علة علة من العلل التي قال بها .

1 - العلة المادية :

يقصد بها ابن سينا ما تتضمنه من دلالات ابتداء من الهيولى باعتبار صلتها بالصورة بوجه عام ، أو بالوحدة من حيث صلتها بالعدد ، أو بالخشب بالنسبة إلى السرير . كل ذلك مرده إلى القوة أو القابلية سواء قصدنا به المبدأ القريب أو البعيد ، وهي جزء من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده ⁽¹⁶⁾ .

والمبادئ المادية تشتراك في معنى واحد ، وهي انها في طبائعها حاملة لأمور غريبة عنها ، ولها نسبة من المركب منها ومن تلك الماهيات ، ولها نسبة إلى تلك الماهيات نفسها وهذه النسبة تنقسم إلى :

أ - اما ان يكون لا يتقدمها في الوجود ، ولا يتأخر عنها .

ب - أو تكون المادة محتاجة إلى ذلك الأمر في تقوم بالفعل .

ج - أو تكون المادة متقومة في ذاتها وحاصلة بالفعل ، وأقدم من ذلك الشيء وهو

(13) ابن سينا : الحدود ص 41 ، وأيضاً رسائل في الحكمة ص 65 .

(14) ابن سينا : الحدود ص 41 ، وأيضاً رسائل في الحكمة ص 65 .

(15) قد سبق ان أاضف أستاذنا الدكتور / عاطف العراقي في اختلاط معنى العلة عند ابن سينا واطلاق عدة أسماء عليها ، وان المقصود منهم جميعاً واحد ، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، هامش ص 148 ، 149 .

(16) ابن سينا : الشفاء الالهيات م 6 ف 1 ص 257 ، النجاة ص 211 ، الرازى : المباحث المشرقة ص 458 ، د. العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 156 ، وأيضاً البارون كارادى ثو : ابن سينا ص 246 .

الذى نسميه عرضاً بالتحصيص .

فيكون القسم الأول يوجب إضافة المعية ، والقسمان الآخران إضافة تقدم وتأخر⁽¹⁷⁾ ، وقد لا تكفى مادة وحدها بل تتضم مادة إلى مادة أخرى لتمامية صورة الشيء مثال : ما يحدث في العقاقير ، أو بحسب الاجتماع فقط كأشخاص الناس للعسكرية والمنازل للمدينة أو بحسب الاجتماع والتركيب معاً كالحجارة والخشب للبيت ، وأما بحسب الاجتماع والتركيب والاستحالة كالاسطuccات للكائنات وانتقال العنصر من حال القوة ، فقد يتم دون تركيب فيسمى موضوعاً بالقياس إلى ما هو منه ، أو بتركيب فيسمى اسطuccات وهو أصغر ما يتنهى إليه القاسم في القسمة⁽¹⁸⁾ .

فالعلة المادية أو العنصرية إذن هي العلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة ، وتسقى فيها قوة وجوده ، ولكن هذه العلة تتأخر بالشرف⁽¹⁹⁾ . لأنها علة افعال ، أي علة سلبية ، ولذا يجب أن يضاف إليها الاستعداد وتنسب إلى الفاعل والغاية⁽²⁰⁾ فهي لا تكفى وحدها في دراسة العالم الطبيعي وما به ، وهذا ما دفع ابن سينا - كما سبق - إلى نقد القائلين بعلة واحدة مادية .

2 - العلة الصورية :

وهي العلة الثانية ويضمها ابن سينا مع العلة المادية فيقول إنها « معاً علة وجود »⁽²¹⁾ ، أو علة ما هي وحقيقة بهذه العلة الثانية تكتمل علنا الموجودات من جهة طبيعتها ، فال فعل يتعلق بالمادة من جهة أنها فيها قوة وانها بالقوة قابلة له كالنحارة في السرير فإنه يتعلق بالصورة من جهة انه يفيدها ويحصلها .

وتطلق الصورة على نواح شتى⁽²²⁾ ، فقد تقال الصورة للماهية إذا أحدثت في المادة تقوماً ، ويقال صورة لنفس النوع ، ويقال صورة للشكل والتخطيط ، ويقال صورة لهيئة الاجتماع كصورة العسكر وصورة المقدمات المقتربة ، ويقال صورة

(17) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السمع الطبيعي م 1 ف 10 ص 50 .

(18) ابن سينا : الشفاء ، الآلهيات م 6 ف 4 ص 280 .

(19) ابن سينا : الهدایة ص 243 .

(20) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السمع الطبيعي م 1 ف 15 ص 77 .

(21) ابن سينا : الهدایة ص 243 .

(22) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السمع الطبيعي م 1 ف 10 ص 52 .

للنظام المستحفظ كالشريعة ، ويقال صورة لكل هيئة كانت ، ويقال صورة لحقيقة كل شيء كان جوهرأً أو عرضاً ، ويفارق النوع ، وربما قبل صورة للمعقولات المفارقة .

والمادة توجد لأجل الصورة ، « وانها تتوخى لتحصل ، فتحصل فيها الصورة وليست الصورة لأجل المادة ، وان كان لا بد من المادة حتى توجد فيها الصورة »⁽²³⁾ ولكن الصورة خلافاً للمادة فهي بمثابة مبدأ الفاعلية أو الاستكمال ، فالصورة تحل في المادة وتمنحها الوجود الفعلى فهي التي تفيد تقويم المادة وهي العلة التي هي جزء من قوام الشيء ، يكون بها هو ما هو بالفعل »⁽²⁴⁾ .

فالصورة المفارقة مجردة تماماً من المادة ، ومثلها الأعراض والحركات والأجناس والأنواع ، وسائر الخصائص ، وكذلك أشكال المصنوعات والصناعة من حيث انها تحل في ذهن الصانع فيجوز ان تعتبر صورة بالنسبة لموضوعها .

والصور علل ومعلمات⁽²⁵⁾ ، ولكنها علل بالملائكة فانها توجب وجود تلاقيه دون ما تباهيه ، وإذا كانت المادة لا كم لها من ذاتها ، فلا تقتضي كما بعينه حتى لا تقبل هي ما هو أزيد منه وأنقض ، ولكن الصورة ليست علة مطلقة لله gio ل ولكنها علة ناقصة .

وصورة الشيء هو كماله الأول وكيفيته هو كماله الثاني ، والكيفية تشتد وتضعف اما الصورة فلا تشتد أو تضعف ، وإذا اشتدت الكيفية حتى تستعد لقبول صورة أخرى فانها تكون بحركة وسلوك من طرف إلى طرف ، والصورة لا تتحرك هكذا بل تسلخ دفعة⁽²⁶⁾ .

وللعلة الصورية علاقات مع غيرها من العلل ، فهي بالنسبة للمادة كأنها مبدأ فاعلي لـ و كان وجودها بالفعل يكون عنه وحده .

كما انها ترتبط بالعلة الفاعلة ، حيث اننا يمكن أن نعتبرها جزءاً للعلة الفاعلية .

(23) ابن سينا : المرجع السابق م 1 ف 14 ص 74 ، 75 .

(24) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 6 ف 1 ص 257

Aristotal: Metaphysica, B. Dal, ch.2, 1013 a, 26, Physica, 11, 3, 194 b, D. Ross Aristotle, P. 72 and

E. Gilson: History Of Christian Philosophy, P. 193.

(25) ابن سينا : الهدایة ص 237 .

(26) ابن سينا : التعليقات ص 33 .

وكذلك نجد تقارباً بين العلة الصورية والعلة الغائية ، ذلك ان الصورة تمثل الجانب الواضح من الطبيعة عنده ، كما تمثل فيها العناصر الإيجابية الفعالة ، طالما أنها تضفي على المادة حقيقتها ، حتى تصبح العلة الغائية في آخر الأمر غير متميزة عن العلة الصورية كما هو الحال عند أرسطو⁽²⁷⁾ .

وقد يجوز أن تكون ماهية الفاعل والصورة والغاية ماهية واحدة ، مثال ذلك : الأب ، فهو مبدأ لتكون الصورة الإنسانية من النطفة وليس ذلك كل شيء من الأب ، بل صورته الإنسانية وليس الحاصل في النطفة إلا الصورة الإنسانية ، وليس الغاية التي تتحرك إليها النطفة إلا الصورة الإنسانية ، لكنها من حيث تقوم المادة تكون نوع الإنسان فهي صورة ، ومن حيث تنتهي إليها حركة النطفة فهي غاية ، ومن حيث يبتدئ منه تركيبها فاعلة ، فإذا قيست إلى المادة والمركب كانت صورة ، وإذا قيست إلى الحركة كانت غاية مرة وفاعلة مرة . أما غاية باعتبار انتهاء الحركة وهي الصورة التي في الابن ، وأما فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهي الصورة التي في الأب .

3 - العلة الفاعلة :

يعرف ابن سينا العلة الفاعلية بقوله بان : الفاعل هو ما يفيد شيئاً آخر وجوداً ليس له من ذاته ، وليس بلازم أن يكون مؤثراً بالفعل ، بل قد يكون مفعوله معدوماً ، ثم يعرض له ما يصير للفاعل الأسباب التي لها فاعلاً⁽²⁸⁾ .

فالفاعل في الأمور الطبيعية يطلق على مبدأ الحركة ويعنى به كل خروج من قوة إلى فعل في مادة⁽²⁹⁾ مثل كون النجار علة الكرسي وكون الأب علة لابنه .

وهذا المبدأ هو الذي يكون سبباً لا حالة غيره وتحريكه من قوة إلى فعل ، فالطيب أيضاً إذا عالج نفسه فإنه مبدأ حركة في آخر بانه آخر ، لأنه إنما يحرك العليل ، والعليل غير الطيب⁽³⁰⁾ من جهة ما هو عليل ، وهو إنما يعالج من جهة ما هو هو ، أي من جهة ما هو طيب ، وأما قبوله العلاج ، وتحركه بالعلاج فليس من جهة ما هو طبيب ، بل من جهة ما هو عليل .

والعلة الفاعلة تفيد وجوداً مبايناً لذاتها ، أي لا تكون ذاتها بالقصد الأول محلأً

(27) Aristotle: Metaphysics, L, 1072, b 3 Collingwood: The Idea Nature, PP. 84-85.

(28) ابن سينا : الشفاء ، الألهيات م 6 ف 1 ص 259 .

(29) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات م 1 ف 10 ص 48 .

(30) ابن سينا : المرجع السابق ص 48 ، 49 ، وأيضاً . العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 162 ، 163 .

لما يستفيد منها وجود شيء يتصور بها حتى يكون في ذاتها قوة وجوده ، وبهذا المفهوم تختلف العلة الفاعلة في مفهومها عند الألهيين عنها عند الطبيعيين ذلك انهم - أي الألهيين - لا يعنون بالفاعل مبدأ التحرير فقط كما يعنيه الطبيعيون ، بل مبدأ الوجود ومفيده مثل الباري للعالٰم⁽³¹⁾ أي الله .

وفي حديث ابن سينا عن العلة الفاعلة ما يؤذن بأنه يستمسك بالآلية ولو في عالم الطبيعة على الأقل ، ولكنه لا يلبث أن يردها إلى غائية مفرطة⁽³²⁾ ، بل انه أضاف إلى العلة الفاعلة تصوراً ميتافيزيقياً ، خاصة عندما يحدد العلاقة بين الفاعل والقابل⁽³³⁾ .

وترتبط العلة الفاعلة بعلاقات مع العلل الأخرى فهي من جهة المادة يكفي فيها الاستعداد والملاءة للقوة الفاعلة ، ومن جهة الغاية لا بد من وجود المبدأ الفاعلي إذ منه انه سبب للغاية ، ومن جهة الصورة لا بد من وجود المبدأ الفاعلي إذ أن المادة لا تكفي وحدها في تصور الكائن بل لا بد من نسبتها إلى الفاعل والغاية .

ويرى الرازي ان تعريف ابن سينا للعلة يقصد فيه العلة الفاعلة وان استطعنا ان ندخل فيه العلة الصورية والغاية فلن نستطيع ذلك في العلة المادية لأنها خارجة عن هذا التعريف ، فيقول الرازي : «والذي ذكره «الشيخ» في الحدود ان العلة هي كل ذات يستلزم منه أن يكون وجود ذات أخرى إنما هو بالفعل (. . .) فهو في الحقيقة لا يتناول إلا العلة الفاعلية فإن تكلفنا حتى أدخلنا العلة الغائية والصورية فالعلة المادية على كل خارجة عنه»⁽³⁴⁾ .

وبهذا يتبيّن لنا أهمية العلة الفاعلة عند ابن سينا إلا أن هذه الأهمية تتضاءل إلى ما يضفيه من أهمية على العلة الغائية وهذا ما سوف يتبيّن عند عرض العلة الغائية عنده وهي العلة الرابعة ولأخيره .

4 - العلة الغائية وأهميتها :

يعرفها ابن سينا بقوله انها : « المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة

(31) ابن سينا : الشفاء ، الألهيات م 6 ف 1 ص 257 .

(32) د . ابراهيم مذكر : مقدمة الهيات الشفاء لابن سينا - ص 18 .

(33) د . عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص 163 .

(34) الرازي : المباحث المشرقة ج 1 ص 458 ، 459 .

وهو الخير الحقيقي ⁽³⁵⁾ ، وهي بهذا الاعتبار يجوز أن تكون محمولة على الفاعل أو على القابل ، أو على أمر مغاير لهما .

ويشير ابن سينا إلى أن البعض قد أنكر حقيقة هذه العلة الأخيرة ، وذلك إما على أساس إن كلا من هذه العلل لا بد لها من علة ، أو لأن كل ما يجري في العالم إنما يجري بحكم الصدفة لا غير . لكن الأحداث التي تجري صدفة ليست عارضاً اطلاقاً ، والهوى في الأفعال الإرادية لا يخلو من غرض يقترب بخير ما ، أما خيالياً ، وإما عقلياً ، يتوجه نحو الفاعل بارادته أو يهدف إلى ما هو خارج عن الفاعل ، وسوف يتضح موقف ابن سينا أكثر عند عرض نقله لمنكري الغائية ، كما سوف نتبينه فيما بعد عند من أنكر وجود الغائية في الطبيعة ، وهم القائلون بالاتفاق .

وتعتبر العلة الغائية عند ابن سينا كما هي عند أرسطو نهاية لكل اعمل ⁽³⁶⁾ وفيها تنتهي العلل وتوقف ، فالعلة الغائية التي يحسب فاعل واحد ، وفعل واحد تنتهي ، ولا يجوز أن يكون فاعل طبيعياً أو اختيارياً يفعل فعلاً يروم بعنه غاية بعد غاية من غير أن يقف عند نهاية ، وهذا محال ⁽³⁷⁾ .

والغاية متقدمة في شبيتها على جميع الأسباب ، ومتأخرة في وجودها عنها فالغاية تقدم سائر العلل ⁽³⁸⁾ ، كما أنها في مشيئتها سبب لكل العلل ، ولا علة للعلة الغائية في شبيتها .

ويقسم ابن سينا الغائية من حيث شبيتها إلى :

– ان الشيء قد يكون معلولاً في شبيتها ، مثل الاثنين فإنها في حد كونها اثنين معلولة للوحدة .

– أو يكون معلولاً في وجوده مثل العددية للأئنية .

– أو يكون زائداً على شبيتها مثل كون التربع في الخشب أو الحجر ، فالجسام الطبيعية علة لشيئية كثيرة من الصور والأعراض .

(35) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعتين ، السماع الطبيعي م 1 ف 10 ص 52 ، وأيضاً الالهيات م 6 ف 1 ص 257 .

Aristotle: Metaphysica, B.Dal, ch. 2. 1013 a, Physica, 11, 3, 194 b, W.D. Ross: Aristotle, P. 72. (36)

(37) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 6 ف 5 ص 291 .

(38) ابن سينا : المرجع السابق ص 292 ، النجاة ص 212 ، التعليقات ص 128 ، وأيضاً الشهريستاني : الملل ج 2 ص 1092 .

والعلة الغائية في الشيئية قبل العلة الفاعل والقابلة وكذلك قبل الصورة ، وكذلك وجودها في النفس والعقل ، فهي علة لصيروحة العلل عللاً فهي علة العلل ، ومن جهة أخرى معلولة العلل . هذا إذا كانت العلة في الكون أما إذا كانت ليست في الكون لكان وجودها أعلى من الكون فلا يكون شيء من العلل علة لها وهو ما سيتحدث عنه ابن سينا فيما بعد عن العلة الغائية الأعلى وهو الباري .

والغاية عند ابن سينا متعلقة بأمور كثيرة فلها نسبة إلى الوجود والفاعل والقابل والحركة ، فهي بالنسبة للحركة هي نهاية وليس بغایة لأن الغاية هي التي لاجل الشيء ورؤها الشيء ولا يبطل مع وجودها بل يستكمل بها الشيء والحركة تبطل مع انتهائهما ، وكذلك ليست صورة للمادة المنفعلة ولا هي نفس الحركة .

ثالثاً : الخير يتعلق بتحقيق الغاية في الطبيعة

والغاية عند ابن سينا خيراً بالقياس إلى ذات الفاعل لا إلى ذات القابل ، وعلى ذلك سنرى كيف يفسر ابن سينا بعض الشرور التي تظهر في الطبيعة بان غايتها خير بالنسبة إلى الفاعل ، مثل النار غايتها الاحتراق ليست خيراً بالقياس إلى القابل وهو المحترق . « فإذا نسبت إلى الفاعل من جهة ما هو مبدأ حركة وفاعل كانت غاية ، وإذا نسبت إليه من جهة ما هو خارج بها من القوة إلى الفعل ومستكمل ، كانت خيراً ، وإذا كانت تخيلية فليس خيراً حقيقة بل خيراً مظنوناً . فكل غاية فهي باعتبار غاية ، وباعتبار آخر خيراًاما مظنون واما حقيقى ، فهذا حال الخير والعلة التمامية⁽³⁹⁾ أي العلة الغائية .

والعلة الغائية هي نهاية تسلسل العلل وهي الخير الذي يبحث عنه سائر الأشياء ، فمن جوز ان تكون العلل التامة تستمر واحدة بعد الأخرى فقد رفع العلل التامة في نفسها ، وأبطل طبيعة الخير التي هي العلة التامة . إذ أن « الخير هو الذي يطلب لذاته وسائر الأشياء تطلب لاجله»⁽⁴⁰⁾ . فالعلة الغائية هي نهاية العلل وهي التي يقف عندها سؤالنا عن أي شيء ، ولذا « لا يصح قول القائل : ان كل غاية وراءها غاية ، واما الأفعال الطبيعية والحيوانية فقد علم أيضاً في مواضع أخرى انها لغايات»⁽⁴¹⁾ .

(39) ابن سينا : الشفاء - الالهيات م 6 ف 5 من 295 ، 296 .

(40) ابن سينا : المرجع السابق م 8 ف 3 من 341 .

(41) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

وإذا كان ابن سينا أثبت أن للأفعال الطبيعية غاية فإن هذا القول منه قوبل بالاعتراض من الرازى الذى يرى ، « انهم يثبتون للأفعال الطبيعية علاوة غائية ، والقوى الطبيعية لا شعور لها ، ولا خلاص الا بان يقال : ليس للأفعال الطبيعية غايات » .

والعلة الغائية عند ابن سينا ترتبط بالعلة الفاعلة من حيث ان الفاعلة هي مبدأ الحركة والغاية وهي نهاية الحركة وقصدها فيما يربطهما هو مسألة البداية والنهاية مثل الصورة الإنسانية ، فهي غاية باعتبار انتهاء حركة وهي صورة الأدب⁽⁴²⁾ ، وتعد فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهي الصورة التي في الأدب .

ويحدد ابن سينا هذه العلاقة⁽⁴³⁾ فيما يلي :

ـ ان الفاعل من جهة سبب للغاية ، والفاعل هو الذي يحصل الغاية موجودة .
ـ الغاية من جهة أخرى هي سبب الفاعل ، ذلك ان الفاعل يفعل لأجلها وإلا لما كان يفعل . فالغاية تحرّك الفاعل إلى أن يكون فاعلاً .

ـ الفاعل ليس علة لصيروحة الغاية غاية ، ولا ل Maherية الغاية في نفسها ، ولكن علة لوجود Maherية الغاية في الأعيان .

ـ الغاية علة لكون الفاعل فاعلاً ، فهي علة له في كونه علة ، وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة .

ـ الفاعل والغاية هما معاً مبدأ قريبان من المركب المعلوم .
والفاعل اما أن يكون مهياً للمادة فيكون سبباً لإيجاد المادة القريبة من المعلوم لا سبباً قريباً من المعلوم ، أو يكون معييناً للصورة ، فيكون سبباً لإيجاد الصورة القريبة .

ومن هنا نرى أن العلة الغائية لا ترتبط بالعلة الفاعلة فقط عند ابن سينا ، لكنها ترتبط أيضاً بالعلة الصورية والمادية في أن الغاية ليست سبباً للفاعل في انه فاعل فقط ، بل هي أيضاً سبب للصورة والمادة بتوسط تحريكها للفاعل المركب . بل أحياناً ترتبط العلل وتتفق أن تكون Maherية الفاعل والصورة والغاية Maherية واحدة ، كما

(42) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - الشمام الطبيعي م 1 ف 11 ص 54

E, Gilson: History Of Christian Phylosophy and M. Avnani; Avicenna, P. 112.

(43) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - الشمام الطبيعي م 1 ف 11 ص 53 .

سبق أن أشرنا وضربنا بذلك مثالاً بالصورة الإنسانية .

وبهذا ترتبط العلل عند ابن سينا وكل علة محتاجة في وجودها إلى العلة الأخرى ، فهناك علل يفتقر إليها الشيء في وجوده مثل العلة الفاعل والعلة الغائية ، وعمل آخر يفتقر إليها في تحقق ذاته في الخارج وفي العقل مثل العلة المادية والعلة الصورية⁽⁴⁴⁾ . ولذا فلا بد من وجود هذه العلل معاً ولذا كان هجوم ابن سينا على السابقين من الفلاسفة الذين ركزوا على العلة المادية فقط أو العلة الصورية فقط .

وإذا كان ابن سينا يهتم بالعلل الأربع إلا أن العلة الغائية عنده لها أهميةكبرى فهي نهاية لل فعل وهي غاية للصورة والمادة فكل العلل الأخرى وجودها فقط من أجل هذه العلة الغائية الموجودة في الطبيعة وهذه الغاية تتجه دائمًا إلى الخير بالنسبة إلى فاعلها .

فإذا كانت للطبيعة مثل هذه الغائية فكيف يفسر ابن سينا وجود الشر في الطبيعة ، وما هي الغاية المستهدفة من وراء وجوده ؟

للإجابة عن هذا سيعرض ابن سينا لطائفة أخرى من حاولوا إنكار الغائية في الطبيعة سواء كان هذا بإنكار البخت والمصادفة أو بالمعظمين لأمره .

(44) وهذا ما يوضحه ابن سينا في الإشارات ن 4 ف 7 ، ص 443 - 445 .

الفصل الثاني

نقد الاتفاق والمصادفة واثبات الغائية والخير في الطبيعة وتفسير ما بها من شر

تمهيد

في الفصل السابق حاول ابن سينا أن يؤكد على العلة الغائية حين قام أولاً ب النقد القائلين بعلة واحدة مادية، أو صورية ، ليصل إلى القول بوجود العلل الأربع إلا أنه كما رأينا يصب اهتمامه على توضيح أهمية العلة الغائية في حين تضاعلت بجوارها العلل الثلاث الأخرى ، وظهرت كأنها مقدمة للقول بالعلة الغائية ، واثبات وجودها في الطبيعة ، والطبيعة تسير أكثر بالعلة الغائية ومن أجلها ، والغاية هي دائماً خير بالنسبة إلى فاعلها ، وان الشر قد يكون شرًّا بالنسبة إلى القابل وليس إلى الفاعل .

اما في هذا الفصل فيقوم ابن سينا ب النقد القائلين بالاتفاق والمصادفة سواء كانوا منكريه أو معظمهين له ، حتى ينتهي من ذلك أيضاً إلى اثبات الغائية في الطبيعة ، وهنا أيضاً يعبر عن رأيه في اثبات الغائية على خطوتين الأولى تمثل في الجانب النقيدي لمنكري البعث ومعظميه ، والثانية تمثل في الجانب الإيجابي في التعبير عن رأيه الخاص .

وقد تناول ابن سينا عرض هذا الجانب النقيدي من خلال كتابه الشفاء في موضعين أساسيين⁽¹⁾ ، الأول : في الفن الأول المسمى بالسماع الطبيعي من خلال الفصل الثالث عشر ، والرابع عشر ، والثاني : في القسم الالهي من خلال المقالة

(1) وقد سبق ان حدد أستاذنا الدكتور عاطف العراقي هذا في كتابه : الفلسفة الطبيعية ص 168 .

ال السادسة ، الفصل الخامس ، وكذلك في كتبه الأخرى مثل المقالة الأولى من كتابه النجاة ، وفي عدة موضع مترفة من التعليقات وكذلك الهدایة وغيرها من كتبه الأخرى .

وقد سبق الكثيرون⁽²⁾ ابن سينا في تناول موضوع الاتفاق والمصادقة ف منهم من قال به كمبداً من المبادئ الطبيعية ، ومنهم من أنكر وجوده ، ومنهم من عظم من أمره ، ولذا وجب على ابن سينا أن يحدد موقفه من السابقين حتى يتسعى له التعبير عن رأيه .

أولاً : نقد ابن سينا للمذاهب السابقة في الطبيعة

1 : رأي القائلين بانكار البخت والمصادقة ونقد ابن سينا لهم :

يرى ابن سينا ان من القدماء من أنكر البخت والاتفاق كعلة لتفسير الأشياء بل أنكر أن يكون لهما معنى في الوجود ، ودلل على ذلك بأن الحافر لبثر إذا عثر على كنز فإن أغبياء الناس سوف يجزمون بأن البخت السعيد قد لحقه ، وان زلت فيه وانكسرت رجله فإن البخت الشقي قد لحقه⁽³⁾ .

ولكن هذا الرأي في نظرهم خطأ لأن من يحفر بحثاً عن كنز دفين لا بد وأن يجده ، ومن يسير في مكان متزلف لا بد أن ينزلق ، وكذلك الخصم إذا خرج إلى السوق ولمح غريميه ، وان كانت غايته في خروجه غير هذه الغاية ، يجب أن لا يكون الخروج سبيلاً حقيقياً للظفر بالغريم ، فإنه يجوز أن يكون لفعل واحد غaiات شتى⁽⁴⁾

(2) من الذين قالوا بالبخت أفالاطون حين أثبت البخت مبدأ سادساً ، وقال « انه نظام عقلي ، وناموس لطبيعة الكل » الشهيرستاني : الملل ج 2 ص 89 ، وكذلك الرواقيون حين ذهبا إلى أن « البخت نظم علل الأشياء ، وأن علل الأشياء ثلاثة المشترى ، والطبيعة ، والبخت » المرجع السابق ص 89 ، وان كان د . عثمان أمين في كتابه الفلسفة الرواقية يذكر عنهم قولهم « ان لكل موجود فلوجوده غاية ، ولا شيء يحصل عيناً من غير قصد » ص 195 .

ومن الفلاسفة المسلمين ذكر الفارابي الذي قسم أمور العالم إلى أمرین : أحدهما أمر لها أسباب والنوع الآخر هو الأمور الاتفاقية . رسالة في فضيلة العلوم ص 3 ، 4 ، بل انه يذهب إلى أعمية وجود الاتفاق ، فيرى انه « لولم تكن في العالم أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة لارتفاع الخوف والرجلاء ، وإذا ارتفعا لم يوجد في الأمور الإنسانية نظام لا في الشرعيات ولا في السياسات ، ولولا الخوف والرجلاء لما تکسب أحد شيئاً لغدته » ، المرجع السابق ص 4 .

(3) ابن سينا الشفاء : الطبيعيات - السمع الطبيعي م 1 ف 13 ص 60 ، وأيضاً أبو البركات البغدادي : المعتبر ص 21 .

(4) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السمع الطبيعي م 1 ف 13 ص 60 ، وأيضاً د . عاطف العراقي :

وأكثر الأفعال كذلك ، فلكل فعل غايات عده ، وقد يجعل المستعمل لذلك الفعل أحد تلك الغايات غاية ، فتتعطل الأخرى أليس لو كان هذا الإنسان شاعراً بمقام غريميه فخرج إليه وظفر به لم يقل إن ذلك واقع منه بالبخت⁽¹⁾ .

فهذا الفريق إذن ينكر أمر البخت ويحاول تفسير ما قد يقال انه بالبخت حتى ينتهي من ذلك إلى إنكاره تماماً .

ولكن هل هذا الموقف والرأي منهم صحيح في نظر ابن سينا؟ نجد ان ابن سينا لا يتقبل هذا الرأي تماماً بل ينقده في عدة نقاط وهي :

ـ ان هذا المذهب المبطل للاتفاق ، المحتاج بأن كل شيء يوجد له سبب معلوم ، ولا نضطر إلى اختلاق سبب هو الاتفاق ، فإن احتجاجه لا يتيح المطلوب ، لانه ليس إذا وجد لكل شيء سبب لم يكن للاتفاق وجود⁽²⁾ ، بل ان السبب الموجب للشيء الذي لا توجبه على الدوام ، أو الأكثـر هو السبب الاتفاقـي نفسه من حيث هو كذلك .

ـ اما قولهم انه قد يكون لشيء واحد غايات شتى ، فإن المغالطة فيه لاشراك الاسم في الغاية ، فإن الغاية تقال لما ينتهي إليه الشيء فيما كان ، والمقصود بالحركة الطبيعية محدود ، والمقصود بالإرادة أيضاً محدود ، وما يقصده ابن سينا بالغاية هنا هي الغاية الذاتية⁽³⁾ .

ـ قولهم انه ليس يجب أن تنصير الغاية غير غاية بالجعل حتى إذا جعل الظفر بالغريم غاية صار الأمر غير بختي ، وان جعل الوصول إلى الدكان غاية صار الأمر بختياً ، فإن الجواب عنه ان قوله ان الجعل لا يغير الحال ، والجعل يجعل الأمر في أحدهما أكثرية ، وفي الآخر أقلية .

فالشاعر بمقام الغريم الخارج إليه ليظفر به من حيث هو كذلك ، فإنه في أكثر الأمر يظفر به ، وغير الشاعر الخارج إلى الدكان ، فإنه في أكثر الأمر يظفر به أيضاً

= الفلسفة الطبيعية ص 169 .

(5) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السمع الطبيعي م 1 ف 13 ص 61 .

(6) ابن سينا : المرجع السابق م 1 ف 14 ص 67 .

(7) ابن سينا : المرجع السابق ص 68 .

(8) ابن سينا : المرجع السابق ص 68 وأيضاً . العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 170 .

Aristotle: *Physica*, 11, 4, 196b. (9)

فإن الجعل المختلف له حكم الأمر في أكثريته وغير أكثريته ، فكذلك يختلف له حكم الأمر في أنه اتفاقي أو غير اتفاقي⁽⁹⁾ .

2 : رأي القائلين بتعظيم البخت ونقد ابن سينا لهم :

هذه طائفة أخرى من القائلين بالبخت ولكنها على خلاف الطائفة الأولى ، فإذا كانت الطائفة الأولى أنكرت القول بالبخت والاتفاق وحاولت تبرير ما قد يقال انه بالبخت ، فهذه الطائفة الثانية على العكس من الأولى عظمت من شأن الاتفاق ، وانقسمت هذه الطائفة إلى ثلاث فرق يحددهم ابن سينا فيما يلي :

الفرقة الأولى : قالت ان البخت سبب ألهي مستور ، يرتفع عن ان تدركه العقول⁽¹⁰⁾ ، حتى ان بعضهم أحل البخت محل القربان الذي يتقرب إليه ، أو به إلى الله تعالى ، « وأمر فبني له هيكل واتخذ باسمه صنماً يعبد على نحو ما تعبد عليه الأصنام »⁽¹¹⁾ .

ولكن ابن سينا لا يوجه نقداً لهذه الفرقة ، لأنها لم تجعل العقل حاكماً ، بل الجات علة الأشياء إلى أسباب مستورة ، فرأى هذه الفرقة لا يدخل في مجال العقل حتى يمكن مناقشته⁽¹²⁾ .

الفرقة الثانية : يمثل هذه الفرقة ديمقريطس واتباعه ، فيروا أن البخت سبب من الأسباب الطبيعية ، فجعلت كون العالم بالبخت ، وان مبادئه الكل هي أجرام صغار لا تتجاوز لصلابتها ، وهي غير متناهية بالعدد مبئوثة في خلاء غير متناهي القدر ، وهي دائمة الحركة في الخلاء ، فيتفق ان يتصادم منها جملة فجتمع على هيئة ، فيكون منه عالم ، وأن في الوجود عوالم أخرى مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد مترتبة في خلاء غير متناه⁽¹³⁾ ، ولكنها مع ذلك ترى ان الأمور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات لا تنشأ عن اتفاق ، فالعالم يكون بالاتفاق ، اما الكائنات الجزئية ف تكون بالطبيعة .

وينقد ابن سينا هذه الفرقة أيضاً ويبين فساد رأيها فيما يأتي :

(10) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السمع الطبيعي م 1 ف 13 ص 61 .

(11) د . عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 171 .

(12) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السمع الطبيعي - م 1 ف 13 ص 61 ، وأيضاً أبو البركات البغدادي : المعتبر ص 10 .

— بداية يقوم بتحديد ماهية الاتفاق فيقول : « بانه غاية عرضية لأمر طبيعي او إرادي او قسري ، والقسر ينتهي إلى طبيعة او إرادة ، فلا يستمر القسر إلى ما لانهاية » .

— وبناء على تعريفه لمعنى الاتفاق تكون الطبيعة والإرادة ذاتهما أقدم من الاتفاق فيكون السبب الأول للعالم طبيعة او قسراً .

— وإذا كانت هذه الفرقة قد رأت ان الأجرام مكونة من أجزاء صلبة متفقة الجوادر مختلفة الأشكال متحركة بذاتها في الخلاء لا قوة ولا صورة لها فإن اجتماعها معاً لا يلخص بعضها بعض ، ولو كان العالم على هذه الصورة التي يقولون بها لما استمرت السماء مستمرة الوجود على هيئة واحدة في ارصاد متابعة بين طرفي زمان .

— كما ان ما يشير العجب من هذه الفرقة انها جعلت الأمر الدائم الذي لا يقع فيه خروج عن نظام واحد كائن بالبخت أو بالاتفاق وجعلت الأمور الجزئية لغاية وفيها ما يرى بالاتفاق⁽¹³⁾ .

الفرقه الثالثة : وهذه الفرقه الثالثة يمثلها « انبـا دوقليـس » ويتلخص رأيها في انها لم تجعل العالم كله بالاتفاق ، ولكنها جعلت الكائنات مكونة عن المبادئ الاسطئسيـة بالاتفاق⁽¹⁴⁾ ، فما اتفق ان كان هـيـة اجتماعـهـ على نـمـط يـصـلـحـ لـلـبقاءـ والنـسـلـ ، بـقـىـ وـنـسـلـ ، وـمـاـ اـنـفـقـ انـ لـمـ يـكـنـ كـذـلـكـ لـمـ يـنـسـلـ ، وـاـنـهـ كـانـ فـيـ اـبـدـاءـ النـشـوـءـ رـبـيـماـ تـوـلـدـ حـيـوـانـاتـ مـخـلـطـةـ الـأـعـضـاءـ مـنـ أـنـوـاعـ مـخـلـفـةـ ، وـرـبـيـماـ كـانـ وـقـتـهاـ حـيـوـانـاـ نـصـفـهـ أـيـلـ وـنـصـفـهـ عـزـرـ ، وـأـنـ أـعـضـاءـ الـحـيـوـانـ لـيـسـتـ هـيـ عـلـىـ مـاـ هـيـ عـلـىـ مـنـ المـقـادـيرـ وـالـخـلـقـ وـالـكـيـفـيـاتـ لـأـغـرـاضـ ، بـلـ اـنـفـقـتـ كـذـلـكـ ، مـثـالـ مـاـ قـالـواـ : لـيـسـ النـتـيـاـيـاـ حـادـةـ لـتـقـطـعـ وـلـاـ أـضـرـاسـ عـرـيـضـةـ لـتـطـحـنـ ، بـلـ اـنـفـقـ انـ كـانـ المـادـةـ تـجـتـمـعـ عـلـىـ هـذـهـ الصـورـةـ وـاـنـفـقـ انـ كـانـ هـذـهـ الصـورـةـ نـافـعـةـ فـيـ مـصـالـحـ الـبـقاءـ فـاسـتـفـادـ الشـخـصـ بـذـلـكـ بـقـاءـ ، وـرـبـيـماـ اـنـفـقـ لـهـ مـنـ آـلـاتـ النـسـلـ نـسـلـ لـاـ لـيـسـتـحـفـظـ بـهـ النـوعـ بـلـ اـنـفـقـ⁽¹⁵⁾ .

(13) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السمع الطبيعي م 1 ف 14 ص 68 ، وأيضاً . عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 172 .

(14) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السمع الطبيعي م 1 ف 13 ص 61 ، د . عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 174

Artistotle: *Physica*, 11, 4, 1966.

(15) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السمع الطبيعي م 1 ف 13 ص 62 .

كما أنهم خلطوا الاتفاق بالضرورة فجعلوا حصول المادة بالاتفاق وتصورها بصورتها لا لغایة ، مثال : ان الثنایا لم تستحد للقطع بل اتفق ان حصلت هناك مادة لا تقبل الا هذه الصورة ، فاستحدثت بالضرورة . ويرى ابن سينا أنهم في سبيل اثبات ذلك . اعتمدوا على حجج واهية^(١٦) .

– أنهم قالوا : كيف تفعل الطبيعة لأجل شيء وليس لها رؤية^(١٧) ، ولو كانت لها رؤية ، لما كانت التشویهات والزوائد والموت في الطبيعة ، فإن هذه الأحوال ليست بقصد ، ولكن يتفق أن تكون المادة بحالة تتبعها هذه الأحوال ، وكذلك الحال في سائر الأمور الطبيعية ، فإذا كانت ليست باتفاق بل بسبب فاعل يفعل لأجل شيء لكان ذلك الفاعل يفعل دائمًا ولا يختلف .

– كذلك كيف يقال أن مظاهر الطبيعة بسبب قصد ، لأننا إذا قلنا أن الأمطار مقصودة في الطبيعة لمصالح عديدة فإنها أيضًا تؤدي إلى فساد النبات . فإذا كان من يعتمد على وجود النظام في الأمور الطبيعية يرجعه إلى ما توجهه الضرورة التي في المواد وكان للنشوء والتكون نظامًا فإن هناك للرجوع والسلوك إلى الفساد نظامًا ليس دون ذلك النظام وهو نظام الذبول^(١٨) . فكان يجب أن يظن أن الذبول لأجل شيء هو الموت .

– وإذا كانت الطبيعة تفعل لأجل شيء فالسؤال ثابت في ذلك الشيء نفسه وانه لم فعل ما فعل ، وهكذا تستمر سلسلة السؤال عن الغرض إلى ما لا نهاية .

– وأخيراً يتساءلون عن كيفية أن تكون الطبيعة فاعلة لأجل شيء في حين أن الطبيعة الواحدة تختلف أفعالها لاختلاف المواد^(١٩) ، كالحرارة مثلاً تحل شيئاً كالشمع وتعقد شيئاً كالبيض والملح . فالحرارة لا تفعل الاحتراق لأجل شيء ، بل إنما يلزمها ذلك بالضرورة ، لأن المادة يجب فيها عند مماسة الحرار أن تحرق ، وهي كذلك في سائر القوى الطبيعية .

وبعد أن ينتهي ابن سينا من استعراض رأي هذه الفرقة الثالثة ، يبدأ في نقد آرائهم بناء على ما يعتقد من وجود غائبة في الطبيعة ، ويدور نقده لهذه الفرقه حول

(١٦) ابن سينا : المرجع السابق ص 69 .

(١٧) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

(١٨) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

(١٩) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

نفرته للأمور وتقسيمها إلى ما هو دائم وأكثري ، وأقلى ومتساو وتحديد ما يتعلق بها بالاتفاق والبخت⁽²⁰⁾ . ثم يميز بين الغايات الذاتية والغايات العرضية التي هي الضرورة ، وهي الغايات التي يتعلق بها الشر محاولاً بعد ذلك الصعود إلى اثبات الغائية في الطبيعة ، مثبتاً ان الطبيعة تتحرك نحو الخير .

ثانياً : تقسيمه للأمور الطبيعية إلى الأمر الدائم ، والأكثري ، والأقلى والمتساوي وعلاقة ذلك بالخير والشر

يقسم ابن سينا للأمور الطبيعية إلى ما هو دائم ، وما هو أكثري وأقلى ومتساو⁽²¹⁾ حتى ينقد السابقين مبيناً ان الأمور الطبيعية تتعلق بما هو دائم وأكثري حتى ينتهي من ذلك إلى اثبات الغائية في الطبيعة .

فيري ان هناك أموراً دائمة مثل النار فهي في أكثر الأمر تحرق الحطب إذا لاقته ، وان الخارج من بيته إلى بستانه فهو في أكثر الأحوال يصل إليه ، ومنها ما ليس دائماً ، ولا في أكثر الأمر ، فالامور التي تكون في أكثر الأمر هي التي لا تكون في أقل الأمر ، وكونها إذا كانت لا تخلو اما ان يكون عن اطراد طبيعة السبب في ان تحتاج إلى قرين من سبب ، أو شريك أو زوال مانع أو لا يحتاج ، فإن لم يكن كذلك ، ولم يبحج السبب إلى قرين ، فليس كونها عن السبب أولى من لا كونها⁽²²⁾ .

وببناء على هذا يفرق ابن سينا بين الأمر الدائم والأمر الأكثري ، فيري ان الدائم لا يعارضه معارضه البته ، أي سلمت طبيعته من المعارضه فهو يستمر دائماً إلى غايتها ، اما الأكثري فهو الذي يعارضه معارض ، وإذا أمكن للأكثري أن يدفع الموانع والعوارض عنه أصبح دائماً .

ويتضح ذلك في الأمور الطبيعية والرادية ، فالإرادة إذا صحت وتمت ووافت الأعضاء للحركة والطاعة ، ولم يقع مانع أو سبب ناقص للعزيمة لا بد أن يصل إليه .

(20) يفرق ابن سينا بين الاتفاق والبخت ، فيري ان الاتفاق أعم من البخت في لغتنا لأن كل بخت هو اتفاق وليس كل اتفاق بخت .

كما انه يفرق بين رداءة البخت وسوء التدبير ، فالآخر واختبار سبب في أكثر الأمور يؤدي إلى غاية مذمومة ، اما رداءة البخت ، فإنه قد يكون السبب في أكثر الأمر غير مؤد إلى غاية مذمومة ، الشفاء ، السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 66 .

(21) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 62 ، وأيضاً الهدایة ص 141 .

(22) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 62 ، وأيضاً . العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 177 .

وبناء على ذلك فإن الأمر الاتفاقي لا يدخل فيه ما هو دائم أو ما هو أكثرى وعلى هذا يكون قول من قال بالاتفاق من الفلاسفة السابقين يعتبر في رأي ابن سينا قولًا خطأ .

كما ذهب ابن سينا إلى القول بأن ظواهر الاتفاق هي سبب طارئ على سلسلة رتبة من الأسباب والمسبيات ، بحيث يغير مجرىها المتوقع ، ويسمى هذا السبب الطارئ بالاتفاق أو المصادفة ، وإن هذا السبب الطارئ ليس من الظواهر الحتمية أو الغالبة الحدوث ، بل تعتبر من الأسباب الأقلية .

وهنا يتفق ابن سينا مع أرسطو في التفريق بين الأسباب الطبيعية والإرادية التي هي أسباب بالذات ، والأسباب البختية التي هي أسباب بالعرض - وهذا ما سوف نذكره أكثر فيما بعد - فيرى ابن سينا أن ما يوجد عن الأسباب هو دائم وإن لم يعارضه غريب ، وما يعارض في الأقل فهو طبيعي ، أو إرادى ، فإن حدث عن معارضة - كشحة عن حجر هاو ، أو مرمى لا للشج - فهو اتفاقي أو له إرادة فتادي إلى معنده به من خير أو شر فهو بخت⁽²³⁾ .

ثم يأخذ ابن سينا بعد ذلك في شرح ما يكون بالتساوي ، أو ما يكون على الأقل ، والأمر يختلط فيما يكون بالتساوي أنه قد يقال أن فيه اتفاقاً ، أو لا يقال ويعرض ابن سينا هنا لرأي متأخرى المشائين الذين ذهبوا إلى القول بأن ما يكون بالاتفاق والبخت يتعلق بالأمور الأقلية⁽²⁴⁾ دون المستاوية ، ودليلهم على ذلك صورة الحال في الأمور الإرادية فيقولون ان الأكل واللأكل ، والمشي واللامشي وما أشبه ذلك هي من الأمور المتساوية الصدور عن مبادئها ، فإذا مishi ماش أو أكل آكل بيارادته لم يقل انه اتفاق ذلك .

ولكن ابن سينا يرى خطأ قولهم لأنهم خرجوه عن رأي أرسطو فيقول : نحن لا نستصوب زيادة اشتراط على ما اشتراطه معلمهم ونبين بطلان قولهم بشيء يسير ، ويرى انهم أخطأوا وان الرأي إنما هو رأي أستاذهم أرسطو .

ويحدد ابن سينا أخطاءهم : بان الشيء الواحد قد يكون بقياس أكثرى أو دائم وبقياس آخر متساوياً ، بل ان الأقلى إذا توافرت فيه شروط وأحوال صار واجباً .

(23) ابن سينا : الهدى ص 141 .

(24) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 63 .

ويضرب مثلاً لذلك ، بأن المادة المكونة لكتف الجنين إذا كانت زائدة عن الكمية المكونة للكف ظهر أصبع زائدة ، هذا إذا صادفت هذه المادة استعداداً تاماً ولم يعطلها معطل ، فتكون هذه الحالة وان كانت تعتبر حالة نادرة وأقلية في الوجود أنها بالنسبة إلى الطبيعة الكلية والأسباب المؤدية إليها واجبة وليس نادراً أو أقلية فهو بالقياس إلى الأسباب التي ذكرناها واجب⁽²⁵⁾ .

ويستنتج ابن سينا مما سبق ان الطبيعة الواحدة قد تكون إلى شيء ما أكثرية وإلى شيء آخر متساوية ، لأن البعد بين الأكثر والمتساوي أقرب من البعد ما بين الواجب والأولي⁽²⁶⁾ .

وكذلك يبين خطأ قولهم بإضافة الفعل إلى الإرادة ، لأن رأي متأخر المشائين في الأكل والمشي إذا قيسا إلى الإرادة وفرضت الإرادة حاصلة خرجا عن حد الامكان المتساوي إلى درجة الأكثر ، وإذا خرجا إلى الأكثر لم يكن بالاتفاق .

اما إذا لم يضف إلى الإرادة بل نظر إليهما في وقت يتساوي كون الأكل ولا كونه ، فيقال دخلت عليه واتفاق ان كان يأكل فذلك بالقياس إلى الدخول اتفاقيا وليس بالقياس إلى الإرادة .

والخلاصة : انه إذا كان الأمر الكائن في نفسه غير متطلع ولا متوقع أي ليس دائماً أو أكثريا فيقال عنه انه بخت واتفاق ، اما إذا لم يكن مؤديا إليه مثل قعود فلان عند كسوف القمر فلا يقال ان قعود فلان سبب للكسر ، بل يقال انه اتفق انه كان معه .

ويمكن كذلك تحديد الأمور الأقلية أو الأكثرية بالقياس إلى الإرادة مثل الخارج إلى السوق فقد يحدث ان يلاقي غريمه في الطريق فقد يكون الخروج إلى السوق غاية أو ملاقا الغريم غاية ، فهذا الأمر خارج عن حد التساوي والأقلية لأنه في أكثر الأمر سيلتقي غريمه ، اما خروج غير العارف من حيث هو غير عارف فربما أدى وربما لم يؤد ، وإنما يكون اتفاقياً بالقياس إلى الخروج لا بشرط زائد ، ويكون غير اتفاقياً بالإضافة إلى الخروج بشرط زائد وهو شرط الإرادة .

(25) ابن سينا : المرجع السابق . ويرى ان البحث الذي بين لنا ان الشيء لم يجب ان يوجد من أسبابه ولم يخرج عن طبيعة الامكان لم يوجد عنها ثبيانه مؤخر إلى الفلسفة الأولى .

(26) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 13 من 64 .

وهناك أمور تخرج عن الاتفاق وعن القصد ، مثل تخطيط القدم على الأرض عند الخروج إلى أخذ الغريم ، فذلك أن لم يكن مقصود إلا أنه ضروري في المقصود⁽²⁷⁾ .

ينتهي ابن سينا من هذا إلى أن الأمور تحدث دائمًا ، أو في أكثر الأمر إذ لم يعارضها معارض غريب ، وهو إنما يعارض في الأقل ، وان كان الأمر يعتبر أقلية إلا أنه بالنسبة للأسباب المؤدية إليه واجباً .

فكل ما في الطبيعة بناء على هذا الرأي هو لغاية ، والغاية عنده تتجه نحو خير ، كما سبق أن أشرنا عند الحديث عن العلة العاتية ، فإذاً بم يتعلق الشر في الطبيعة ؟

ويرى ابن سينا أن الشر يتعلق بما هو أقلية في الطبيعة ، ولذا يفرق بين ما هو غاية بالذات ، وما هو ضروري ، أو ما يسميه غاية بالعرض ، ويرى أن الشر يتعلق بهذا الصنف الثاني وهو أقلية .

ثالثاً : الفرق بين الغايات الذاتية ، وبين الضروري وصلة ذلك بالخير والشر

يفرق ابن سينا بين الغاية الذاتية وبين الضروري الذي هو أحد الغايات بالعرض فيقول : « ان السبب الاتفاقى قد يجوز ان يؤدى إلى غاية الذاتية او لا يتأدى⁽²⁸⁾ » مثل الرجل الذي خرج إلى السوق فلقي غريمته اتفاقاً فربما انقطع بذلك عن غايتها الذاتية التي هي السوق ، وكذلك الحجر الهابط إذ شج رأساً فربما وقف ، وربما هبط إلى مهبطه ، فإن وصل إلى غايتها الطبيعية فيكون بالقياس إليها سبباً ذاتياً ، وبالقياس إلى الغاية العرضية سبباً اتفاقياً ، وبالقياس إلى الغاية الذاتية باطلاقاً⁽²⁹⁾ .

فالغاية بالذات هي الغاية التي تطلب لذاتها ، أما الغايات التي بالعرض أو الضرورية فيمكن تقسيمها إلى ثلاثة أمور :

– أمر لا بد من وجوده حتى توجد الغاية على أنه علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع به .

– أما أمر لا بد من وجوده حتى توجد الغاية ، لا على أنه علة للغاية بل على

(27) ابن سينا : المرجع السابق ص 65 .

(28) ابن سينا : المرجع السابق ص 65 .

(29) ابن سينا : المرجع السابق ص 66 .

انه أمر لازم للعلة ، مثل انه لا بد من أن يكون الجسم الذي يتم به القطع جسم داكن ، وليس هذا لأن الجسم قاطع لدكته ، بل لأنه لازم للحديد .

– واما أمر لا بد من وجوده لازماً للعلة الغائية نفسها ، مثل ان العلة الغائية في التزويع مثلاً التوليد ، ثم التوليد يتبعه حب الولد وما يلزمها لأن التزويع كان له ، فهذه كلها غaiات بالعرض الضروري⁽³⁰⁾ وليس بالاتفاق أي انها موجودة لغرض ضروري ، وليس للاتفاق مدخل فيها .

وجود مبادئ الشر في الطبيعة يكون من القسم الثاني ، لأنه لما كان في العناية الإلهية أن يحصل كل موجود على كماله ، وكان الوجود الذي للموجودات مركب من عناصر – كما سرني فيما بعد – كان لا يمكن أن تكون النار على الجهة المؤدية إلى الغاية الخيرية المقصودة بها إلا أن تكون محرقة مفرقة لزم ذلك ضرورة أن تكون بحيث تضر الصالحين وتفسد كثيراً من المركبات⁽²²⁾ .

ويذهب ابن سينا إلى القول بان الغاية الحقيقة هي المقصودة بالذات وسائر الأشياء يقصد لأجل شيء آخر ، ولذا فإن الإجابة عن أي سؤال يكون مقصوداً به الغاية ، وعلى ذلك فإن ما يقصد بذاته لا يليق السؤال عنه لم قصد ، ولذا لا يقال لم طلبت الصحة ، ولم طلبت الخيرية ، ولم هربت من المرض ولم نفرت من الشر ؟

وبالوصول إلى معرفة غاية الشيء نصل إلى خيريته ، ومعرفته لا تكون الا بعد معرفة الغاية للشيء معرفة أخرى ، فالحرارة تفعل الاحراق لا لاحراق شيء ما ، فهذا الاحراق هو طبيعتها وجوهرها ، وهو الغاية الخيرية التي يتوجه إليها الفعل ، اما إذا أحرقت النار ثوب فغير كان ذلك بالاتفاق ، وبالغاية العرضية وليس له بغایة ذاتية⁽³²⁾ ، فانها لا تحرقه لأجل انه ثوب فغير بل ان وظيفتها ان تحيل ما يمسها إلى حالة الاحتراق . فل فعل النار في الطبيعة غاية وهذا ما سيتضح أكثر من خلال استعراضنا لوجود الخير والشر في الطبيعة .

فكل ما في الطبيعة هو لغاية وخير ، اما ما يعترضها من شرور فهي لغاية عرضية ، والغايات الذاتية متقدمة على الغايات العرضية ، مثل أشخاص الكائنات

(30) ابن سينا : المرجع السابق ، الالهيات م 6 ف 5 ص 289 ، وأيضاً الهدایة ص 141 .

(31) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 6 ف 5 ص 289 .

(32) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 14 ص 74 .

الغير متناهية فهي ليست بغايات ذاتية في الطبيعة ، وإنما الغايات الذاتية هي بقاء جوهر الإنسان وجوداً دائماً ثابتاً وهو الخير .

رابعاً : ثبات الغائية والخير في الطبيعة وتفسير وجود الشر

١ - الطبيعة غير خاضعة للاتفاق والمصادفة :

يذهب ابن سينا إلى أنه ليس للاتفاق مدخل في تكون الأمور الطبيعية وذلك بالقياس إلى افرادها ، مثال ذلك تكون السبلة من البذرة باستمداد المادة من الأرض ، والجنين من النطفة باستمداد المادة من الرحم ، فكل هذا ليس باتفاق ، بل أمر توجبه الطبيعة ، و تستدعيه بقوة .

وعلى هذا ينقد ابن سينا قول القائل ان المادة التي للثواب لا تقبل إلا هذه الصورة ، ويرى خطأ هذا القول ، لأننا نعلم أنها لم تحصل لهذه المادة هذه الصورة ، إلا لأنها لا تقبل إلا هذه الصورة ، مثال ذلك تكون البيت لم يأت لأن الحجر رب وطفا الخشب لأن الحجر أثقل والخشب أخف ، بل لأن هناك صنعة صانع أوجد هذا البيت بمداد على نسبة معينة فرضتها عليه هذه المواد فجاء بها على هذه النسبة .

ولذا فإن البقعة الواحدة إذا سقط فيها حبة قمح ، وأنبتت سبلة قمح ، أو حبة شعير وأنبتت سبلة شعير ، يستحيل أن يقال أن الأجزاء الأرضية والمائية تتحرك بذاتها ، وإنما نبت ما نبت لجذب قوى مستكنا في الجبابات .

وقد تكون في البقعة الواحدة أجزاء تصلح لتكون البرة ، وأجزاء أخرى صالحة لتكون الشعيرة أو يكون الصالح لتكون البرة صالحاً لتكون الشعيرة :

ـ فإن كان الصالح لهما أجزاء واحدة فقط ، سقطت الضرورة المنسوبة إلى المادة ورفع الأمر إلى أن الصورة طارئة على المادة من مصور يخصها بتلك الصورة ويحركها وهو دائماً وفي أكثر الأمر يفعل ذلك ، فكل فعل يصدر عن ذات الأمر فهو إما دائم أو أكثر ، وهذا هو المراد بالغاية في الأمور الطبيعية⁽³³⁾ مما يحدث في الطبيعة هو نتيجة حادثة عن العلة الموجدة له فهو إذن لغاية .

ـ وإن كانت الأجزاء مختلفة ، فإن القوى التي في البرة هي التي تجذب تلك المادة بعينها وتحركها إلى حيز مخصوص ، وهذا أيضاً يكون دائماً ، أو في أكثر

(33) ابن سينا : المرجع السابق ص 70 .

الأحوال وهو كذلك لغاية وخير .

ولذا يرى ابن سينا ان كل تحركات الطبيعة للمواد على سبيل قصد طبيعي منها إلى حد محدود ، وهو مستمر على الدوام ، أو على الأكثر ، وذلك ما يعنيه ابن سينا بلحظة الغاية⁽³⁴⁾ .

فالطبيعة غير خاضعة للمصادقة والاتفاق ، بل هناك ارتباط حتمي بين الأسباب والمسبيبات⁽³⁵⁾ ، وإذا لم يكن هذا ، لوحده في الطبيعة شجرة ثمرتين والزيتون معاً ، أو أنواع نباتية مختلطة بعضها ببعض ، بل ان الطبيعة بها سببية فاعلة ، وسببية غائية ، وهذه الغائية توجب أن تسير الطبيعة نحو الكمال والخير . اما الأشياء التي نسميتها اتفاقات فهي واجبات عند الله فإنه يعرف أسبابها وعللها⁽³⁶⁾ .

2 - الطبيعة تتحرك لأجل الخيرية :

يذهب ابن سينا إلى أن الغايات الصادرة عن الطبيعة ، إذا لم تكن هناك معارضة ، ولا معوقة كانت كلها خيرات وكمالات وانها إذا أدت إلى شرور فليس ذلك بأمر دائم أو أكثرى .

فالطبيعة تتحرك لأجل الخيرية ، وهذه الخيرية ليست في تكون الحيوان والنبات فقط ، بل في حركات الأجرام البسيطة ، وأفعالها التي تصدر عن الطبع فإنها ت نحو نحو غايات دائماً أو في الأكثر إذا عارضها معارض .

وكذلك الالهامات التي للأنفس الحيوانية والنباتية والناسجة . والمدخلة فإنها كلها لغاية ، وإن كانت تبدو على أنها اتفاق ، فلماذا لا تنبت شجرة مركبة من تين وزيتون كما يقولون ، أو يتولد حيوان نصفه عنز أيل بالاتفاق ، ولم لا تكرر هذه الأشياء ، بل تبقى الأنواع محفوظة على الأكثر⁽³⁷⁾ .

وإذا قيل مثلاً أن النار ينتج منها شر كمثل احرق ثوب رجل فقير ، أو عضو إنسان ناسك لكن الأمر الأكثر هو حصول الخير المقصود في الطبيعة والأمر الدائم

(34) ابن سينا : المرجع السابق ص 71 .

(35) هذا الرأي في الحقيقة بين الأسباب والمسبيبات يرفضه الغزالي وينقد فيه الفلسفة في المسألة 17 من كتابه تهافت الفلسفة ص 239 .

(36) ابن سينا : التعليقات ص 115 .

(37) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 14 ص 71 .

يضاً ، أما الأمر الأكثر فإن أكثر أشخاص النوع في كنف السلامة من الاحتراق ، وأما الدائم فلأن أنواعاً كثيرة لا تستحفظ على الدوام الا بوجود مثل النار على أن تكون محرقة⁽³⁸⁾ .

ويعتقد ابن سينا ان الطبيعة تساق إلى غاية خير ، وليس كون شيء منها جزافاً ولا اتفاقاً إلا في الندرة ، بل لها ترتيب حكمي ، وليس فيها شيء معطل لا فائدة فيه وليس يكون عن المبدأ الأول المبادر فيها فعل قسري ولا خلاف لما توجبه القوة المجبولة فيه إلا على سبيل التأدي والتولد⁽³⁹⁾ .

كذلك فإن الطبيعة لا تفعل فعلها من أجل ان لها روية و اختياراً بل لأن لها غاية حتمية تؤدي إليها ضرورة ، فالطبيعة تسير نحو غاية .

اما إذا أحسينا ان في الطبيعة قصوراً ومعارضاً لجأنا إلى الصناعة لإزالة هذا العارض حتى يكتمل للطبيعة غايتها المتوجهة نحو الخير ، مثل ما يفعله الطبيب عندما يزيل العارض فيستعيد الجسم قوته . فالروية ليست لتجعل الفعل ذا غاية⁽⁴⁰⁾ ، بل لتعيين الفعل الذي يختاره من بين سائر الأفعال .

فالروية لأجل تخصيص الفعل لا لجعله ذا غاية والدليل على ذلك حال الصناعة ، فالصناعة لغاية ، والصناعة إذا صارت ملكرة لم يحتاج في استعمالها إلى روية ، بل ان دخول الروية فيها يؤدي إلى تبلد الماهر ، ذلك ان فعله يسير على نهج واحد بلا روية ، وان كان في بدايته كان عن روية ، مثل ذلك القوة النفسانية إذا حركت عضواً ظاهراً تخثار تحريكه وتشعر بتحريكه ، فليس تحريكه بالذات وبلا واسطة ، بل إنما يحرك بالحقيقة الوتر والعضل فيتبعه تحريك ذلك العضو ، والنفس لا تشعر بتحريكها العضلة مع ان هذا الفعل اختياري وأول⁽⁴¹⁾ ، فالطبيعة إذن تحرك بفعلها الطبيعي لأجل الخير .

3 : تفسيره لوجود الشر في الطبيعة :

يقسم ابن سينا الشرور التي تظهر في الطبيعة إلى قسمين : -

(38) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات - م 9 ف 6 ص 420 .

(39) ابن سينا : النجاة ق 2 م 1 ص 102 .

(40) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السمع الطبيعي م 1 ف 14 ص 72 .

(41) ابن سينا : المراجع السابق ، نفس الصفحة .

— ان بعضها قد حدث نتيجة نقص وقصور عن المجرى الطبيعي .
— ان بعضها قد حدث نتيجة زيادة في المواد الطبيعية .
أما ما كان نقصاً وقبيحاً ، فهو ناتج عن عدم فعل لعصيان المادة ، ونحن لم نضمن ان الطبيعة يمكنها تحريك كل مادة نحو غايتها ، ولا ضمنا ان لادعام افعالها غايات ، بل ضمنا ان افعالها في المواد المطيبة التي لها هي لغايات⁽⁴²⁾ .

وعلى ذلك فهو يفسر الموت والذبول لقصور الطبيعة البدنية عن الزام المادة صورتها وحفظها إليها عليها بادخال بدل ما يتحلل .

وكذلك نظام الذبول فإنه لغاية ، فنظام الذبول له سبب هو الحرارة وسبب هو الطبيعة ولكن بالعرض ، ولكل واحد منها غاية ، فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة وإحالتها ، فتسوق المادة على هذا النظام وذلك غاية ، والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما أمكن بأمداد بعد امداد . لكن كل امداد يكون فيه الأول استمداده أكثر من الثاني فيكون كل امداد بالعرض سبباً لنظام الذبول . فإذا ذبول من حيث هو نظام فهو إلى غاية فهو فعل الطبيعة⁽⁴³⁾ .

تكل طبيعة تفعل فعلها لغاية لها ، وأما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها والموت والتحليل والذبول وكل ذلك وإن لم يكن غاية نافعة بالقياس إلى بدن زيد فهي غاية واجبة في نظام الكل⁽⁴⁴⁾ . فالغاية في الموت واجبة وكذلك الغاية في الذبول ، فالآفات والعاهات التي تدخل على الأشياء الطبيعية إنما هي تابعة لعجز المادة عن قبول النظام النام⁽⁴⁵⁾ .

والشروع الكاثنة عن الزيادات فهي أيضاً لغاية ما ، فإن المادة فضلت حركة الطبيعة فضلها إلى الصورة التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية ، وإن كان المستدعي إلى تلك الغاية اتفاق سبب غير طبيعي⁽⁴⁶⁾ .

ويضرب ابن سينا مثلاً لما يحدث في الطبيعة من شرور بناء على ما يحدث فيها من زيادات بمثال المطر ، فالغالب عليه الخير وإن حدث عنه بعض الشرور

(42) ابن سينا : المرجع السابق ص 73 .

(43) ابن سينا : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(44) ابن سينا : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(45) ابن سينا : التعليقات ص 62 .

(46) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعتان - السمع الطبيعي م 1 ف 14 ص 73 .

ويستشهد بقوله تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً لِنُنْجِي بِهِ بَلْدَةً مِنْتَأْ وَنُسْقِيَهُ مَا خَلَقْنَا أَنْعَاماً وَأَنَاسِيْ كَثِيرَأً ﴾ . فالهدف من الماء استقصاء الكائنات على الجملة فجميع ما في الكائنات من الخير لا يتأتى بدون الماء ، ولكن علم قطعاً انه إذا وقع فيه ناسك غرق⁽⁴⁷⁾ . فالمطر مع ما فيه من خير للنبات حيث يؤدي إلى نموه ، ولكن زيادته قد تؤدي إلى إفساده ، ولكن هذه أشياء عرضية تخرج عن الطبيعة التي هي لأجل الخير .

فوجود الشر عن الأمور الطبيعية هو بالندرة والعرض ، وفي هذا القول يتفق ابن سينا مع إخوان الصفا الذين يعتبرون من أهم الاتجاهات التي تأثر بها ابن سينا ، فهم يعتبرون ان الشر شيء عارض⁽⁴⁸⁾ .

و سنحاول ان نرى أثر هذا القول من ابن سينا في ان الطبيعة تتحرك نحو الخير وان غالبيتها يقع على وجه الخير ، فما هي إذن عناصر عالم الطبيعة التي يتعلّق بوجودها الشر ؟ وكيفية تفسيره لما يوجد من شرور فيه ، وكيف يطبق ابن سينا مذهبه في التفاؤل للقول بأن الطبيعة خيرة ؟

خامساً : مكونات عالم الأجسام الطبيعية وما يتعلّق بها من شر
أ - مكونات عالم الأجسام :

يذهب ابن سينا إلى أن الأجسام الطبيعية مركبة من مادة وصورة⁽⁴⁹⁾ ، وهي من حيث هي مادة فهي قابلة للامتداد المكاني ، ومن حيث هي صورة فهي قابلة لبعض الخواص الجوهرية والعرضية ، يضاف إلى هذين المبدئين الطبيعيين مبدأ ثالث غير طبيعي هو العقل الفعال ، وهو العقل الأخير في ترتيب العقول المفارقة ، وهو يساعد الكائنات في استبقاء الكمالات التي لها ، والأفعال التي تصدر عن الأجسام الطبيعية تحتوي على ثلاثة أنواع من القوى :

الأول : قوة طبيعية تحفظ الأجسام ، وكل ما يتفرع عنها في حالتها الطبيعية من حركة وسكون وضرورة .

الثاني : قوة نفسية (أو حيوية) تحفظ هذه الأجسام ، وتحفظ وجود أجسامها

(47) ابن سينا : الرسالة العرضية ص 18 .

(48) إخوان الصفا : رسالة في الآراء ج 4 ص 10 .

(49) ابن سينا : الهدایة ص 235 ، وأيضاً النجاة ص 98 .

الطبيعية اما بطريقة اختيارية او بطريقة اضطراريه .

والثالث : القوى الفلكية التي تعين حركات الكواكب الإرادية .

اما صور الأجسام الطبيعية ، فتتشتت إلى صور لا تفارق الأجسام ، وأخرى تفارقها ، وفيها تتعاقب الصور على المادة فينشأ عنها ظاهرة التكون والفساد في الكائنات الطبيعية ، وهذا التعاقب يفترض بجانب الصورة والمادة وجود عامل ثالث هو العدم⁽⁵⁰⁾ .

فإذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن مبادئ الموجودات الطبيعية هي المادة والصورة ، فإنه قد ذهب أيضاً إلى أنه من الضروري أن يزداد عليهما مبدأ العدم ، ولكي يوضح قوله يربط القول بالعدم مع القول بالجسم من جهة كونه متغيراً ومستكملأ ، ولكي يسرر وجهة نظره ذهب إلى توضيح معنى المتغير ومعنى المستكمل ، حتى يبرر كما برأ أستاذة أرسطو⁽⁵¹⁾ القول بالعدم .

يوضح ابن سينا ما يفهم من كون الجسم متغيراً ، انه كان بصفة حاصلة ، أي صفة موجودة له ، فبطلت هذه الصفة وحدثت صفة أخرى غيرها ، وهذا ان دل على شيء فإنما يدل على أن هناك شيئاً ثابتاً له المتغير ، وحالة كانت موجودة له فعدمت⁽⁵²⁾ . ويضرب ابن سينا مثلاً لذلك بالثوب الذي أبيض وأسود ، فعندما كان السوداء معدماً كان البياض موجوداً⁽⁵³⁾ .

اما ما يفهم من كونه مستكملأ فهو حدوث أمر لم يكن فيه من غير زوال شيء عنه ، مثل ذلك أن الساكن حين يتحرك فإنه حين كان ساكناً لم يكن إلا عادماً للحركة التي هي موجودة له بالامكان والقدرة ، فلما تحرك لم يزل منه شيء إلا العدم فقط .

لذا كان لا بد لوجود المستكمل من ذات ناقصة كملت ، فالعدم شرط في أن يكون الشيء متغيراً أو مستكملأ ، فإنه لو لم يكن هناك عدم لاستحالة أن يكون مستكملأ أو متغيراً ، بل كان الكمال والصورة حاصلة له دائمأ⁽⁵⁴⁾ .

(50) ابن سينا : المرجع السابق ص 102 ، وأيضاً التعليقات ص 30 .

Aristotle: *Physica*, B1, 8, 191 b, *Metaphysica*, L, ch.4, 1070 a, 106, D. Ross. Aristotle, P. 646 (51) وأيضاً د . العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 143 .

(52) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السمع الطبيعي م 1 ف 2 ص 17 ، وأيضاً د . العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 143 .

(53) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السمع الطبيعي م 1 ف 2 ص 17 .

(54) ابن سينا : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

فكل تغير يحدث في المادة يوجب تغيراً من صورة إلى صورة أخرى ويوجب وجود العدم ، لأنه عدم الصورة الأولى .

الا ان المقصود بالعدم هنا المصاحب للتغير والاستكمال ، ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود ، فإن عدم شيء مع تهيئه واستعداد له في مادة معينة⁽⁵⁵⁾ .

نخلص من ذلك إلى أن هذه المبادئ الثلاثة تشتراك معاً في تكوين الأجسام الطبيعية .

ب - صلة الشر بالعدم :

يرى ابن سينا ان هناك صلة بين العدم والشر ، ولكن قبل أن نتحدث عن هذه الصلة ، لا بد أن نحدد أولاً الأوجه التي يقال عنها عدم :

يطلق ابن سينا لفظ العدم لما من شأنه أن يكون لموجود ما وليس له ، مثل ذلك البصر فإنه من شأنه أن يوجد في العين ، وليس من شأنه أن يكون للحاطئ عين .

ـ ويقال عدم لما من شأنه أن يكون لجنس الشيء ، وليس للشيء .

ـ ويقال كذلك عدم لما من شأنه أن يكون لنوع الشيء وليس من شأنه أن يكون لشخصه ، مثل ذلك الأنوثة قد تكون لنوع الإنسان ولكنها ليس لشخص الرجل وجنسه .

ـ ويقال عدم لما من شأنه أن يكون للشيء وليس مطلقاً ، أو في وقته لأن وقته لم يجيء ، ويقال عدم لكل فقد بالقسر .

ـ ويقال عدم لما يكون قد فقد الشيء لا بتمامه ، كالأعور لا يقال له أعمى ولا هو أيضاً بصير مطلقاً ، وهذا يكون بالقياس إلى الموضوع بعيد وهو الإنسان وليس للموضوع القريب وهو العين⁽⁵⁶⁾ .

ويربط ابن سينا بين وجود الشر وبين العدم ، لأن الشر يحدث عن العدم ، ولكن ليس هو كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه

(55) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

(56) ابن سينا : الشفاء - الالهيات م 7 ف 305 .

ولطبيعته⁽⁵⁷⁾ ، وهذا ما يعرف بالشر بالذات ، اما الشر بالعرض فهو المعدوم او الحابس للكمال عن مستحقه⁽⁵⁸⁾ ، اما الحديث عن العدم المطلق ، فغير موجود ولا يدل عليه الا لفظه فهو ليس بشيء حاصل⁽⁵⁹⁾ .

فإذا قيل أن الشر هو الشيء المعدوم ، كان هذا قول غير صحيح ودليل ابن سينا على ذلك ، ان العدم لا ماهية له ، وما لا ماهية له محال ان يوجد ، فلا يوجد شر محسن ، او نقص محسن ، لانه لو كان كذلك لكان عدماً ، او قائماً على الفساد ولا يcorn كون على فساد⁽⁶⁰⁾ .

فالشر اما عدم جوهر ، او عدم صلاح حال الجوهر⁽⁶¹⁾ ، وعلى ذلك يكون الشر الذي بمعنى العدم ، اما أن يكون شرًا بحسب أمر واجب أو نافع قريب من الواجب ، أو يكون شرًا بالنسبة للكمالات التي بعد الكمالات الثابتة ، وهو شر ليس بحسب النوع ، بل بحسب اعتبار زائد على النوع ، كالجهل بالفلسفة أو الهندسة ، فهذا شر ليس باعتبار نوع الإنسان ، بل هو شر بحسب كمال الإنسان .

ج- الشر يرتبط بوجود المادة :

فإذا كان العدم يرتبط بوجود الشر ، فالعدم كذلك يرتبط بوجود المادة فإذا وضعنا هاتين العجلتين في صورة قياس تكون النتيجة هي أن الشر يرتبط بوجود المادة .

فالمادة ترتبط بالعدم لانه يحدث فيها تغير أحوال بحيث تتضاد صور مختلفة على المادة مثل تغير صورة السواد والبياض تحت اللون ، والحلوة والمرارة تحت الذوق⁽⁶²⁾ ، وهذا التغير يكون في فصول المادة وليس في الأجناس ، لأن الأجناس العالية لا تضاد فيها والخير والشر ليسا جنسين بالحقيقة ، فإنهمما يختلفان وذواتهما بحسب اعتبارات مختلفة وبحسب إضافات⁽⁶³⁾ .

(57) ابن سينا : المرجع السابق ص 416 ، وأيضاً النجاة ص 285 .

(58) ابن سينا : الشفاء ، الآلهيات م 9 ف 6 ص 416 ، وأيضاً النجاة ص 285 .

(59) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

(60) ابن سينا : رسالة أجوبة عن عشرة مسائل ص 82 .

(61) ابن سينا : الشفاء ، الآلهيات ص 350 ، وأيضاً النجاة ص 229 .

(62) ابن سينا : الشفاء ، الآلهيات م 7 ف 1 ص 307 .

(63) ابن سينا : التعليقات ص 45 .

والمادة مقارنة للصورة في جميع الأشياء ، فلا توجد مادة إلا مع صورة ولا تتجدد عنها أبداً ، لأن الفيصل المتصال يوجب أن تكون المادة مكسورة دائمًا بالصورة التي تهيأت لقبولها ، وكلما حصل في المادة استعداد معين قبلت صورة معينة مناسبة لذلك الاستعداد ، وتعاقب الصور عليها كما تعاقب الأعراض على الأشياء ، وهذه الصورة تنقل المادة من حالة الامكان إلى حالة الوجود الفعلي ، ولو فرضنا أن المادة عريت من الصورة لعادت إلى حظيرة العدم ، فحصول الصورة هو اشراق الخير على المادة .

ويرجع ابن سينا حدوث الشر في عالم الطبيعة إلى الامكان الموجود في طبيعة المادة المكونة للأشياء الطبيعية لولا هذا الامكان المتدرج في طبائع الأشياء الذي ينتج عنه إيجاد الكثرة من الوحدة ، وتدريج الكثرة عنده تبدأ من العقل الأول كما سبق أن ذكرنا - وهذه الكثرة هي سبب تولد الشر ، فالامكان هو أصل الشر في الوجود . وهو شر قديم مقارن للخير ، ويزداد بازدياد العقول والنفوس والأجرام ويزداد أكثر في عالم الطبيعة لما يحتوي على كثرة من الأشياء المؤلفة من الصورة والمادة .

وهذا الامكان القديم يقربنا من رأي المانوية التي جعلت أصل الوجود مبدئين بما النور والظلمة ، فلأن الإله نور ، والامكان وهو المادة ظلمة ، فالإله يفيض منه الخير ويغمر المادة بنوره فتكيف المادة بحسب النور الذي يشرق عليها منه⁽⁶⁴⁾ .

فالامكان أصل الشر ، وهو متدرج في الوجود تحت الخير ، ويوجد به ، ففي الوجود ثنائية عجيبة سداها الوجوب ، ولحمتها الامكان⁽⁶⁵⁾ .

فالوجوب خيرية وكمال نور ، والامكان شر ونقص وظلم ، وكلما ازداد الوجوب نقص الشر ، وكلما ازداد الامكان نقص الخير - وهو ما سبق ذكره في مواضع سابقة - وهكذا يزداد الشر في عالم الطبيعة بازدياد النفوس والأشياء الطبيعية ، فحيث يكون الامكان أكثر كان الشر أكثر⁽⁶⁶⁾ .

فالوجود بالقوة من قبيل النقص ، والوجود بالفعل من قبيل الكمال ، وعلى ذلك يكون الخير والشر في كل ظاهرة يدخل فيها هذين المدلولين ، فحين توجد حالة من حالات الوجود بالقوة ، فالذى بالقوة هو لأجل العدم الذى يقارنه شر ، والذى بالفعل

(64) د . جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا ص 92 .

(65) د . جميل صليبا : الدراسات الفلسفية ص 143 .

(66) ابن سينا : التعليقات ، ص 21 .

هو الخير الذي يقابله^(٦٤) ، فالمحظوظ الذي به شر هو أيضاً فيه نسبة من الخير . لأن الشر هو مجرد انعدام صفة أو حالة ما .

والشر يلحق المادة لأمرتين : أما أمر يعرض لها في نفسها ، أو أمر طارئ :
اما الأمر الذي في نفسها .. فإنه يكون قد عرض لمادة ما في أول وجودها
بعض أسباب الشر الخارجية ، فتمكّن منها هيئة من الهيئات ، وهذه الهيئة يمانع
استعدادها الخاص للكمال الذي منيت به بشر يوازيه ، مثل المادة التي يتكون منها
إنسان أو فرس ، إذا عرض لها من الأسباب الطارئة ما يجعلها أرداً مزاجاً وأعصي
جوهرأً ، فلهم تقبل التخطيط والتشكيل فتشوهت الخلقة فالسبب هنا ليس من الفاعل ،
بل لأن المفعول لم يقبل .

واما الأمر الطارئ من الخارج فأحد شيئاً :

- ـ أما مانع حائل وبعد للمكمel .
- ـ وأما مضاد وأصل محق للكمال .

مثال النوع الأول : وقوع سحب كثيرة ، وتراكمها واظلال جبال شاهقة تمنع
تأثير الشمس .

ومثال النوع الثاني : حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته ، حتى يفسد
الاستعداد الخاص ، وما يتبعه^(٦٥) .

فالشر يحدث من مصادمات القوى في العالم الحادث ، ذلك ان الأمور الحادثة
في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة السماوية والمتعلقة الأرضية التي
هي تابعة لمصادمات القوى السماوية .

ونتيجة لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاماً ينجر بحسب الحركة
السماوية^(٦٦) ، فإذا علمنا المبادئ الأولى علمنا المبادئ الثانية .

فيري ابن سينا ان هناك أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلا وتكون بحث
يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ، ومصادمات المتحركات^(٦٧) . مثل

(٦٧) ابن سينا : الشفاء ، الآلهيات ، م ٦ ف ٥ ص 296 .

(٦٨) ابن سينا : الشفاء ، الآلهيات م ٩ ف ٦ ص 416 ، ٤١٧ ، وأيضاً النجاة ص 285 ، 286 ، والتص
واحد في الكتابين .

(٦٩) ابن سينا : الشفاء ، الآلهيات م ١٠ ف ١ ص 437 .

(٧٠) ابن سينا : الإشارات ن ٧ ف ٢٣ ص 730 .

النار ، فإن النار لا تكون خيرة ، ولا تؤدي الدور المطلوب منها في الوجود إلا ب بحيث تؤدي وتؤلم ، وكذلك الحال في الأجسام الحيوانية لا يمكن أن تكون لها فضيلتها إلا وتكون ب بحيث يمكن أن تتأدي في أحوالها إلى اجتماعات ومصاكات مؤذية⁽⁷¹⁾ .

وهنا يعرض الرازبي على قول ابن سينا ان حركات الأجسام الحيوانية في الغذاء وما يحدث لها من نشوء ، ونموه يؤدي إلى تغير الصور عليه . وهذا القول ليس منطبقاً على الأجسام الحيوانية تمام الانطباق ، لأن هذه المحركات وان تأدى إلى انخلاء صورة ، الذي هو فقدان كمال ألا أنها ليست متأدية إلى اجتماعات ومصاكات مؤذية ، ولذا فالصواب أن يقال أما تأدي حركات الحيوانات وسكناتها إلى اجتماعات والمصاكات المؤذية فظاهر⁽⁷²⁾ وكذلك الحال في النار .

د - وجود الشر ضرورة تابعة للخير :

من أقوال ابن سينا السابقة يتبيّن لنا أن وجود الشر في الأشياء هو ضرورة تابعة لوجود الخير ، فإن هذه العناصر لو لم تكن ب بحيث تتضاد وتتفعل عن الغالب ، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة ، ولو لم تكن النار تؤدي إلى حيث المصادرات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة إلى ملاقة رداء رجل شريف وجبر احتراقه ، ولو لم تكن النار متفعلاً بها النفع العام ، فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكّن في هذه الأشياء ، إنما يكون خيراً بعد أن يقع عنه مثل هذا الشر .

فإفاضة الخير لا توجب ترك الخير الغالب لشر يندر ، فيكون تركه شرًّا من ذلك الشر ، لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده إذا كان عدّه شرًّا من عدم واحد ، ولهذا يؤثّر العاقل الاحتراق بالنار بشرط أن يسلم منها حياً على الموت بدون ألم .

فلو ترك هذا النوع من الخير لكان ذلك شرًّا فوق هذا الشر الكائن بإيجاده⁽⁷³⁾ ولذا فكان من الواجب أن يفيض الله تعالى هذا النوع من الخير الذي يصاحبه شر ضرورة ، لأن وجوده ضروري لنظام العالم - كما سبق أن ذكرنا في الباب الأول - فوجود الشر وهو نادر في عالم الطبيعة هو نتيجة تصادم الأسباب المرتب كل منها في مرتبته المتوجه نحو الخير الأعم ، ولم يمكن أن يكون إلا ذلك الخير العام ، لا ذلك

(71) ابن سينا : المرجع السابق ص 733 .

(72) قطب الدين الرازبي - شرح الإشارات المسمى بالمحاكاة ص 448 .

(73) ابن سينا : الشفاء الالهيات م 9 ف 6 ص 418 وأيضاً النجاة ص 286 ، 287 .

الشر النادر ، وقد الخير العام أعظم من الشر النادر ، فإن ذلك شر عام^(٧٤) .

ويقسم ابن سينا الشرور التي تتصل بأشياء هي خيرات إلى سببين :

– سبب من جهة المادة أنها قابلة للصورة والعدم .

– سبب من جهة الفاعل .

اما عن السبب الذي من جهة المادة ، فلما كان مستحيلاً أن يكون للمادة الوجود الذي يعني غناء المادة ويفعل فعل المادة ، إلا وان يكون قابلاً للصورة والعدم وكان مستحيلاً أن يكون قابلاً للمتقابلات ، وكان مستحيلاً أن يكون للقوى الفعالة افعال مضادة لافعال أخرى ، ذلك انه محال أن يكون فعل النار مرة احراراً وأخرى تبريداً ، لهذا فمن المحال أن يحصل وجود النار وهي تفعل فعلًا غير فعلها وهو الاحراق فلزم من وجود المادة أن تحصل وتفعل فعلها ، فإن من المستحيل أن يخلق ما يراد منه الغرض المقصود من النار وهي لا تحرق^(٧٥) .

وتفسir هذا القول السابق من ابن سينا بان النار تقتضي الصعود من الأرض ، وإذا تصعدت من الأرض إلى خيرها لم يكن بد من حرق الأجسام المعتبرة في وسط مسافتها ، ففضيلة النار وهي غاية الحرارة لا تحصل الا بافباء ما يصادمها ، فهي ان اقتضت الشر في بعض الأوقات ، الا أن وجودها نافع في المركبات^(٧٦) .

كذلك يرى ابن سينا أن الشرور الحادثة عن المادة نتيجة لما قد علم من أمرها ، انها تعجز عن أمور ، وتقصر عنها الكمالات في أمور ، لكن يتم لها ما لا نسبة له كثيراً إلى ما يقصر عنها ، ذلك ان الأكثر والغالب في المادة أنها تفعل الخير .

فإذا قيل لم لم تمنع الشرية عن المادة ليكون العالم كله خيراً ؟

يجيب ابن سينا على ذلك انه إذا منع الشر عن المادة لم تكن هي هي ، ذلك ان وجودها الوجود الذي يستحيل أن يكون بحيث لا يعرض عنها شر ، فإذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شر ، فلا يكون وجودها الوجود الذي لها بل يكون وجود أشياء أخرى وجدت وهي غيرها^(٧٧) . فالشر يلازم وجود المادة لزوماً أولياً مثال ذلك : ان النار يلزم عن وجودها أن تكون محرقه لزوماً أولياً ، وكان وجود المحرق انه إذا مس

(74) ابن سينا : شرح الأنثولوجيا ص 65 .

(75) ابن سينا : الالهيات م 9 ف 6 ص 420 وأيضاً النجاة ص 288 .

(76) قطب الدين الرازى : شرح الإشارات ص 447 .

(77) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 9 ف 6 ص 421 .

ثوب الفقر أحرقه . وكان وجود ثوب الفقر قابلاً للاحتراق ، وكان وجود كل واحد منها أن يعرض له حركات شتى ، وكان وجود الحركات الشتى في الأشياء على هذه الصفة ، وجود يعرض له الالقاء فإذا حدث التقاء بين الفاعل والمفعول لزم الفعل ، أي إذا حدث التقاء بين النار وهي الفاعل وبين المفعول وهو الثوب لزم منه حدوث الفعل وهو الاحتراق وإن لم تكن الأوائل لم تكن الثانية⁽⁷⁸⁾ فإذا كان المعلول فلا بد من وجود العلة التي أحدثته - وهو ما سبق ان ذكره ابن سينا عن التلازم بين العلة والمعلول⁽⁷⁹⁾ .

وإذا قال قائل ان ما يغلب على المادة والطبيعة هو ان الشر أكثر من الخير فليس الشر نادراً أو أقليناً ، بل أكثرى ؟

يجب ابن سينا بان الشر كثير وليس أكثريناً ، وفرق بين الكثير والأكثرى فهناك أمور كثيرة ، وليس أكثرية⁽⁸⁰⁾ ويضرب على ذلك مثال بالأمراض فهي كثيرة وليس أكثرية كما ان الشر يصيب أشخاصاً وفي أوقات وأنواع محفوظة وليس الشر الحقيقي يعم أكثر الأشخاص إلا نوعاً من الشر ، هذا فيما يتعلق بالشر المحاصل عن المادة .

اما عن الشروق المحاصلة عن الفاعل فهي ليست بفعل فاعل ، بل لأن الفاعل لم يفعلها⁽⁸¹⁾ فهي نقصانات للكلمات الثانية وهي وإن كانت أكثرية إلا أنها ليست بالشروع الحقيقية ، مثال ذلك الجهل بالهندسة وفوت الجمال الرائع ، مثل هذه الشرور لا تضر في الكلمات الأولى ، ولا في الكلمات التي تليها مما يظهر منفعتها ، فهذه الشرور هي اعدام خيرات من باب الفضل والزيادة⁽⁸²⁾ .

(78) ابن سينا : المرجع السابق ص 422 ، وأيضاً النجاة ص 290 .

(79) وهذا ما يعرف بالارتباط الحتمي عند ابن سينا بين العلة والمعلول أو بين النار والاحتراق وهذا ما أدى بالغزالى إلى مهاجمة ابن سينا والفلسفه ولا يرى ان علة الاحتراق هي النار بل هي علة في الظاهر أما السبب الحقيقى هو الله فيقول : « انه لا ضرورة بين وجود الاحتراق وجود النار » تهافت الفلسفه ص 239 ، ذلك ان النار جماد لا فعل لها ص 240 ، ويدلل على صدق قوله بحادثة سيدنا ابراهيم ، فهو مع وقوعه في النار لم يحرق ، وسبب رفضه القول بالارتباط الحتمي بين العلة والمعلول لكي يستطع أن يفسر المعجزات التي جاء بها الرسل وإن الارتباط الذي نعتقده ، إنما جاء بحكم التكرار والعادة ، الالتصاص في الاعتقاد ص 88 .

(80) ابن سينا : الشفاء ص 422 .

(81) ابن سينا : المرجع السابق ، وأيضاً النجاة ص 291 .

(82) ابن سينا : الشفاء الالهيات م 9 ف 6 من 422 ، وأيضاً النجاة ص 291 .

فكل ما في الطبيعة من شرور ، هي شرور ضرورية ولازمة لأجل وجود الخير ، كذلك هي شرور لازمة لارتباط العلة بالمعلول ، وهنا تظهر علة تلك الطبيعة في نظر ابن سينا ، فالطبيعة عنده ليست خاضعة للمصادفة والاتفاق ، بل هي لغاية والغاية هي من أجل الخير ، وهناك ارتباط حتمي ، وهي حتمية إضافية مستمدة من واجب الوجود بذاته ، فاننا لا نجد في الطبيعة سببية فاعلة فقط ، بل سببية غائية كذلك وهذه الغائية توجب أن لا يستقر الامكان على حالة معينة إلا إذا صيغ في قوله ، وهناك علاقة حتمية بين السبب والسبب ، وهذه العلاقة الحتمية تدل على رأي ابن سينا في أن العناية والغاية تحيط بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام .

الفصل الثالث

عالم الكون والفساد وتفسيره لما يظهر فيه من خيرات وشرور

تمهيد

فيما سبق ذكرنا أن ابن سينا يرى أن الطبيعة تسير نحو غائية وخيرية ، وإن ما يوجد فيها من شرور فهي قليلة وعرضية ، والهدف من الطبيعة هو الخير وهو ما تسير عليه الطبيعة ، ويحاول بعد ذلك ابن سينا أن يطبق هذا الرأي على عالم الكون والفساد ليفسر ما قد يظهر فيه من مظاهر الشر ، ويعرف السبب في دخول الشر إلى هذا العالم ، وما هي مكوناته التي يلحقها الشر ، ويكون الشر فيها لأجل الخير ، كما كان الحال في الطبيعة .

وعالم العناصر عند ابن سينا - كما سبق أن ذكرنا في نظرية الفيض من خلال عرضنا لها في الباب الأول - هو لازم عن العقل الأخير ، وهو العقل الفعال الذي تفيض عنه الصور ، ولكن تختلف موادها بحسب استعداداتها المختلفة وعن العالم العلوي توجد صور العناصر ويجب فيها بحسب نسبتها من أمور منبعثة من السماوية وامتزاجت القوى المختلفة ، وهناك تفيض التفوس البنائية والحيوانية والناطقة عن الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم ، وعند الناطقة يقف ترتيب الجواهر العقلية⁽¹⁾ .

فالعقل الفعال بمشاركة الحركة السماوية تفيض عنه صور العالم الأسفل ثم تفيض عنها الصور بمشاركة الأجرام بلا واسطة جسم عنصري ، أو بواسطة على

(1) ابن سينا : الإشارات ن 6 ف 42 ص 667 ، وأيضاً الشهري : الملل ج 2 ص 1126 .

حسب استعداد الجسم الخاص به بعد ما فاض جوهره عن هذا المفارق .

ويختلف عالم ما فوق فلك القمر عن عالم ما تحت فلك القمر ، فيرى ابن سينا ان الأول كله خير ، وليس فيه شر على الاطلاق بعكس التالي ، فالعالم العلوي يتكون من الجوهر العقلية التي هي خير وهو خال عن المادة⁽²⁾ التي يحدث فيها الاستحالات التي تؤدي إلى تغير الطبيعة فهو ثابت لا يعترىه أي نوع من أنواع التغيرات الموجودة في عالم الكون والفساد ، وهذا الثبات على صورة واحدة لا تغير فيها يرجع إلى إن المادة المكونة له وجدت على سبيل الإبداع لا على سبيل التكوين عن شيء آخر ، فلا يوجد لمادته ضد فهو مكون من مادة كالدخان ، كما ان فقدانها على سبيل الفناء لا على سبيل الفساد⁽³⁾ إلى شيء آخر وإن كل ما يجري في هذا العالم يكون على حسب الفعل ، وهو لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا في الوضع ، فلا يجوز عليه التغير الذي قد يكون بالكيف والكم والأين ، وعلى ذلك يكون ما فيها بالقوة مجرى الفعل ، بما يمكن من التعاقب⁽⁴⁾ .

فهذا العالم العلوي هو خير لأن مكون من نفوس وعقل مفارقة ، ليس فيه عناصر مختلفة يحدث فيها تغير وإستحالة سواء كانت استحالة كيفية أو كمية فهو باق على صورة واحدة هي صورة الخير ، ولا يدخل فيه الشر .

أما عالم ما تحت فلك القمر فيدخله الشر بسبب العناصر التي يتكون منها فما هي هذه العناصر التي يسببها وجد الشر في عالم الكون والفساد ؟

أولاً : مكونات عالم الكون والفساد

إذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن عالم الفلك الأعلى هو خير ، لأنه يتكون من عنصر واحد ثابت لا يتغير والحركة فيه دائمة ، فعالم الفلك الأدنى أو ما يسمى بعالم الكون والفساد على العكس من ذلك من حيث التكوين لأن هذا العالم يتكون من أربعة عناصر هي الماء ، والهواء ، والنار ، والأرض ، وقد تأثر ابن سينا في هذا التقسيم بارسطو⁽⁵⁾ .

(2) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعتان - السماء والعالم م 1 ف 4 ص 30 ، وأيضاً النجاة : القسم الطبيعي . 142 ، 143 .

(3) ابن سينا : رسالة في الأجرام العلوية ص 46 .

(4) ابن سينا : الإشارات ص 572 .

(5) ابن رشد : تلخيص السماء والعالم ص 6 : 9 ، الاسكندر الافريقي : مقالة « في ان المكون إذا استحال

وينفي ابن سينا أن يكون عالم الكون والفساد مكون من عنصر واحد ، كما ينفي أن يكون ما في جوهره نار وماء ، أو ماء ونار ، أو أرض وهواء ، أو هواء وأرض ، إذ أن هذا ينفي الفعل والانفعال الذي يكون بقوة مضادة لا تبعث عن صورة متفقة إنما تبعث عن صور مختلفة⁽⁶⁾ . وعن هذه العناصر الأربع ت تكون النباتات والحيوان ، وهذه المركبات تختلف أمزجتها لاختلاف مقادير العناصر فيها .

ولذا ينقد ابن سينا المذاهب القائلة أن مبدأ الموجودات عنصر واحد وإن الموجود واحد ، وتلك المذاهب مثل المنسوب إلى ماليسيوس ، وبرمانيدس في قولهم ان الموجود غير متحرك ، واحتلماهما في انه متناه أو غير متناه ، فيقول ماليسيوس انه غير متناه ، ويقول بارمنيدس انه متناه ، ومثل مذهب من قال انه واحد غير متناه قبل للحركة إما ماء أو هواء أو غير ذلك ومذهب من جعل المبادئ غير متناهية⁽⁷⁾ .

لذا ينقد ابن سينا هذه المذاهب السابقة ويقول بعناصر أربعة ، وهذه العناصر غير ثابتة لأن الكون يتطلب فعلًا وانفعالًا ، وهذا ي يجب أن يكونا متفقين بالجنس مختلفين بال النوع ، أي يكونا ضدين ، أو وسطين بين ضدين ، ويتم ذلك بان تتحول بعض العناصر نتيجة لتأثير بعضها في بعض ، فكل واحد منها تمثل اتحاد اثنين من الخصائص الأربعة ، ويكون هذا الاتحاد اما جافاً ويارداً ، او رطباً ويارداً ، او رطباً ودافتاً ، او جافاً ودافتاً ، وكل عنصر يتحول إلى العنصر الآخر ذلك عن طريق تحول إحدى الخصائص الأساسية إلى نقيضها .

فابن سينا يعتقد ان المادة التي يتكون منها عنصر من عناصر الكون والفساد لا يبقى على حالة واحدة ثابتة ، بل العناصر جميعها في حالة تغير مستمر فقد تكون مادة لقبول الكون ، وقد تكون مادة لقبول الإستحالة وقد تكون لقبول الاجتماع

= استحال من ضده على رأي أرسطو، ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص 287 ، وأيضاً

Aristotle: De Coilo, B1, Metaphysics, L. ch. 1073 b., ch. 1072b.

(6) ابن سينا : الشفاء ، الكون والفساد ص 147 .

(7) ابن سينا : السمع الطيفي م 1 ف 4 ص 26 ، وفيها يعرض ابن سينا لهذه المذاهب وينقدتها على أساس ان كلامها لا يقول إلا بعنصر واحد أو أكثر ، فهو ينقدها حتى يتمنى له التعبير عن مذهب القائل بان مبادئ الكل هي العناصر الأربع كل ذلك ينقد ابن سينا من منع وجود الحركة المكانية ، ومن زعم ان الجواهر البسيطة لا تفسد . انظر نقد ابن سينا لهذه الفرق في الفصل الأول والثاني من المقالة الأولى من كتاب الكون والفساد ص 77 : 93 .

والتركيب ، وقد تكون لقبول التركيب والإستحالة معاً ، وهو في هذا يتفق مع أرسطو أن المادة المكونة لعالم الكون والفساد تقبل الإستحالة ، ذلك ان الهيولي لا تتعري من الأشياء كلها بل تتعاقب الأشياء فيها تعاقيباً لا يخلو أن يكون فيه بعض الأشياء بالفعل فيكون حينئذ موجوداً بالفعل ولا يمكن أيضاً أن تكون الهيولي موجودة دون صورة أصلأً⁽⁸⁾ . بل هما غير مفترق بعضهما عن بعض ولا يوجد أحدهما دون الآخر ، وهذا ما يؤيده ابن سينا من أن مادة الكون والفساد تتعاقب عليهما الصور بتغير بين العناصر الأربعة عن طريق حركة الإستحالة فإذا كانت الصورة بحسب ما ذكرناه هي ما تفيد الموجود خيراً ما ، فإن التغير يؤدي إلى دخول الشر على الموجود .

وهذا التغير الذي يطرأ على عالم الكون والفساد يرجع إلى وجود سببين :

الأول : هو حالة الحركة فيه فهو غير ثابت والتغير هنا يختلف في حركته عن سائر الحركات الأخرى فهي حركة مستقيمة .

الثاني : أن هذا العالم يتكون من أربعة عناصر - كما سبق ذكره .

وبهذين السببين يمكن له تفسير هذا التغير الذي يطرأ على عالم الكون والفساد .

ويبدأ ابن سينا في التفرقة بين الكون والإستحالة ، فيرى أن الكون هو تغير في الجوهر ، والكون المطلق هو الجوهر ، أما الإستحالة فهي تغير في شيء آخر وليس في الجوهر ، ويسميه ابن سينا بالكون المقيد .

وان اتحاد الموجود بين كل عناصر الكون والفساد يحدث بينهما تحول إلى عنصر آخر عن طريق تحول إحدى الخصائص المكونة له ، مثال ذلك تحول الماء من حالة السائلة إلى حالة الأرض عند التجمد ، وإلى هواء عند التبخر ، ودليله على ذلك انه شاهد قوماً يسلون الحجارة ماء ، ويعقدون المياه حجارة ، وان الهواء الصافي من غير انجذاب بخارات إليه ينعقد سحاباً فيسيل ثلجاً⁽⁹⁾ .

وهذه الإستحالة لا تكون تغيراً في جوهر العنصر بل هي تغير في صورته فقط ، فهو تغير في شيء آخر ليس في جوهره « فإستحالة الماء إلى الهواء لا تكون بتفرقة أجزائه في الهواء حتى يغيب عن الحس ، بل يكون بخلع هيولي الماء لصورة المائية ، وملابستها صورة الهوائية ، وعلى ذلك يكون سبب التغير هو قبول الهيولي

(8) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماء والعالم 1 ف. 4 ص 33 .

(9) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - الكون والفساد 1 ف 6 ص 122 .

ثانياً : علاقة عناصر الكون والفساد بالخير والشر

فما يوجد من عناصر عالم الكون والفساد لا يكون ثابتاً على الاطلاق وبالتالي لا يكون خيراً على الاطلاق ، بل يتغير من كون إلى إستحالة عن طريق إستحالة العناصر الأربع بعضها إلى بعض عن طريق الهيولى المشتركة بينها ويستدل ابن سينا على ذلك بإحدى مشاهداته ويدرك هذه المشاهدة أو التجربة ليثبت بها صحة كلامه فيقول : «قد يبرد الإناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء ، كلما التقته مد إلى أي حد شئت ولا يكون ليس إلا في موضع الرشح ، ولا يكون عن الماء الحار ، وهو ألطف وأقبل للرشح ، فهو إذن هواء إستحالة ماء . وكذلك قد يكون صحو في قمم الجبال فيضرب الصر (البرد الشديد) ، هواها فيجمد سحاباً لم ينسق إليها من موضع آخر ، ولا انعقد من بخار متصلع ، ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجاً ، ثم يضحي ثم يعود وقد تخلق النار بالنفاثات من غير نار ، وقد تحل الأجسام الصلبة الحجرية مياماً سيالة . . . كما قد تجمد مياه جارية تشرب ، حجارة صلدة»⁽¹¹⁾ .

فالعناصر عنده تتغير من صورة إلى أخرى أو من خير إلى خير أي من صورة عنصر إلى صورة عنصر آخر ويكون بعضها عن بعض ، ويفسد بعضها إلى بعض ، إذ أنها مادامت تتغير في الكيفيات نفسها فهي مستحيلة⁽¹²⁾ ، وعلى ذلك تكون التفرقة بين الإستحالة والفساد ، فالتغير في كيفية العنصر هو إستحالة وليس فساداً ، فإذا قيل عنه شر ، فيكون شرًا جزئياً ، وليس شرًا كلياً .

وإذا كان ابن سينا يرى وجود إستحالة بين العناصر وتغير فهو يرى كذلك إستحالة في المركبات ، فهي تستحيل من نوع إلى نوع آخر ، مثل ذلك القمع يستحيل دماً ، والدم يستحيل عظماً ولحماً وغير ذلك ، فكما أن العناصر تستحيل فكذلك المركبات وفي هذا يقول : «فما كان من هذه الجملة يبقى الجوهر من حيث هذا المشار إليه ثابتاً كالماء سخن وهو ثابت بشخصه ، فهو إستحالة وما كان يبقى نوعه عند تغييره ، فهو فساد»⁽¹³⁾ .

(10) ابن سينا : أجرية عن مسائل سأل عنها أبو ريحان البيروني ص 29 .

(11) ابن سينا : الإشارات ، القسم الطبيعي ، من 292 : 298 وأيضاً د . العراقي المفسفة الطبيعية من 389 .

(12) ابن سينا : النجاة ، القسم الطبيعي ص 148 .

(13) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - الكون والفساد 1 ف 6 من 104 .

ويكون هذا التغير والإستحالة هو سبب دخول الشر إلى عالم الكون والفساد فلابد من عناصر ثابت ولا مركب ثابت ، بل هو في تغير من صورة إلى صورة أخرى وهذا التغير - كما سبق أن ذكرنا في الفصل السابق - يستلزم العدم ، والعدم مرتبط بوجود الشر ، فالتأثير في العناصر يكون شرًّا للصورة أو الحالة الأولى وخير للحالة الثانية ، إلا أن هذا الشر هو خير لأنه يعتبر غاية الفعل .

ثالثاً : تفسير ابن سينا لأسباب وجود الشر

ويعتمد ابن سينا في توضيحه لما يظهر في عالم الكون والفساد من شرور وتفسيره لها بانها ليست شرًّا في ذاتها ، وإنما هي شرور طفيفة ، وبناء على فكرته السابقة في التفرقة بين الكمال الأول والكمال الثاني ، يمكن تحديد أساس استدلاله في عدة نقاط وهي كما يلي : -

ـ ان التغير الذي يحدث في العنصر هو تغير في الكمال الثاني له فهو ليس فساداً للعنصر ، بل هو تحول من صورة إلى أخرى ، مثل ذلك الماء لا تزول مائته تسخيناً شديداً ، بل يبقى دائماً ماء⁽¹⁴⁾ أي يبقى على كماله الأول الذي هو ماء ، والصورة التي استحالت هي صورة في كيف الجوهر ، وليس في وجوده .

ـ استحالة العناصر لا تؤدي إلى الخلط بين صور الكيفيات المختلفة التي تستحيل إليها صورته الأولى ، والدليل على ذلك أن صورة الماء عند الغليان هي لم تتغير . فيعتبر أن البرودة المحسوسة أو الرطوبة المحسوسة هي عرض من أعراض الماء فإذا تغيرت فهو تغير في العرض وليس تغيراً في الماء ، فهناك فرق بين وجود العنصر وكيفيته أي عرضه فيكون التغير الذي يعرض إنما هو في الكمال الثاني⁽¹⁵⁾ .

ـ ان وجود العنصر الداخلي في اتحاد العنصرين ، هو وجود محفوظ في المركب واتحاد العنصرين في الصورة الجديدة الداخلة فيها إما الكيفيات المتعلقة بهذين العنصرين فهي متقطعة ومتغيرة ، ولكنها لا تبطل بطلاناً تاماً . فيكون الشر فيها قليلاً لأن التغير في المركب هو تغير محدود وبقاء المركب مستمر .

ـ ان عناصر الكون والفساد لا توجد بحالها مطلقاً ، محفوظة على ما هي عليه ولا فاسدة كلها⁽¹⁶⁾ ، ولا بعضها ، فيكون الخير فيها أكثرى والشر قليل ذلك أن كل

(14) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعتان - الكون والفساد 1 ف 6 ص 128 .

(15) ابن سينا : المرجع السابق من 129 .

(16) ابن سينا : المرجع السابق من 131 .

عنصر فيها هو جسم طبيعي ، فوجوده هو خيره ، اما التغيرات في الكيفيات والصفات هو تغير قليل ولا يؤدي إلى فساد الوجود فالكمال الأول محفوظ ويكون التغير أو الشر من جهة كماله الثاني في أنه مثلاً بارداً بالفعل⁽¹⁷⁾ .

فابن سينا يفسر الإستحالة التي تتطرأ على عناصر عالم الكون والفساد ، إنها قد تسبب بعض الشر لفقدان صفة وكيفية معينة له ، لكن هناك طبائع ثابتة للعناصر الموجودة في عالم الكون والفساد وهي طبائع لا يمكننا انكارها ، ثم تعتبرها نتيجة للإستحالة صفات أخرى لا تؤدي إلى نفس طبيعتها ، بل تؤدي إلى وصفها وصفاً آخر ، فهي تحول الخير من صورة إلى أخرى ، وإن كان هذا التحول قد ينظر إليه على انه شر ، الا انه شر جزئي لانه مجرد تحول في عرض من أعراض الوجود . اما الوجود الحقيقي فهو يظل ثابتاً .

اما إذا قال قائل انه إذا كان التغير والإستحالة يتبع عنهما شر ، فلماذا قد وجد الإجابة عن هذا عند ابن سينا ان لا بد من وجود هذا التغير والإستحالة لأن هذا الكون لا يبقى بجواه واحد وعلى صورة واحدة ، لانه مكون من المادة التي يطرأ عليها التغير وان وجود المادة ضروري لظهور أجسام الحيوانات والنبات . فهذا كله قد وضع لصلاح نظام العالم وخيره .

فالصورة هي دائماً التي يهدف إليها الموجود أو العنصر تكون دائماً خيراً لأنها كمال لل فعل ، وكذلك خير لأنها خالية عن المادة . اما سبب وجود الشر فهو المادة لأن فيها امكان ونحوه وتغير من عنصر إلى آخر أو من حالة إلى أخرى .

(17) ابن سينا : المرجع السابق ص 132 .

الباب الثالث

الأبعاد الإنسانية لمشكلة الخير والشر

حددنا في البابين الأول والثاني مصدر كل من الخير والشر والظواهر المختلفة التي يظهران فيها .

وحددنا مصدر الخير في وجود الله وأن عنائه تعالى ترعى الكون على حسب امكان كل موجود ، وفي الباب الثاني حددنا مصدر الشر في وجود المادة وإن كان ابن سينا لا يرى ان المادة هي شر مطلق بل وجودها ضروري لكي يظهر فيها أجزاء هذا العالم .

ومن أجزاء هذا العالم الإنسان ، والإنسان بما هو يحمل نفساً ويدننا فهو يحمل الخير والشر . ومن هنا كان تناولنا لهذا البعد الثالث بعد أن بحثنا في البعد الأول صور الخير ، وهو الصور والجواهر العقلية ، وفي البعد الثاني بحثنا ما كان به احتمال شر ، فجاء البعد الثالث ليعبر عن ازدواج كل من البعدين الأولين فهو يحوي الخير لما فيه من عقل ونفس ويحوي الشر بما فيه من بدن .

وإذا كان ابن سينا ذهب في الباب الثاني إلى أن الطبيعة لها نظام وغاية يجب أذ تسير عليها جزئياتها حتى تتحقق الخير المتاح لها ، فالإنسان باعتباره جزءاً من هذه الطبيعة له أيضاً نظام وغاية يجب أن يسير عليهم حتى يتحقق خيره وينعم به .

لذا ستحدث في هذا البعد عن هذا النظام الذي سيحدده ابن سينا بالقضاء والقدر لنرى كيف يستطيع الإنسان أن يصل إلى هذا الخير ، وكيف يحاول أن يتغادى الشر ، وما هو الخير الذي يجب عليه أن يسعى للوصول إليه ؟

الفصل الأول

مشكلة القضاء والقدر وعلاقتها بالخير والشر

تمهيد

مذهب ابن سينا في القضاء والقدر يتلاءم مع مذهب القائل بارتباط الأسباب بالأسباب ارتباطاً ضرورياً ، وبما يشتمل عليه العالم من نظام وترتيب ، وما قال به من تقسيم الموجودات إلى واجب وممكناً ، ثم صفة الموجودات الممكنة ومنها الإنسان ، ورأينا أن العالم عنده يشتمل على ترتيب ونظام محكم يبدأ هذا الترتيب بالله الواجب ثم تتسلسل الموجودات عنه تعالى في نظام تام من العقل الأول إلى العقل العاشر ثم عالم العناصر المكونة لعالم الكون والفساد ، وترتفقى مرة أخرى إلى النبات ، والحيوان ثم الإنسان ، وقد فاضت جميع هذه الموجودات عن واجب الوجود وفق نظام وعلم سابق ، هو ما يعرف بالقضاء ، وإن ما يحدث في العالم من إيجاب الأسباب هو القدر .

وقد تناول ابن سينا هذا الموضوع ، في مجموعة رسائله الاشراقية ، مثل رسالة القضاء والقدر ، ورسالة سر القدر ، والرسالة العروشية ، بالإضافة إلى بعض الكتب مثل التعليقات ، والمباحثات .

وقد كانت هذه المشكلة مثارة في عصره ، في مجالس الإسماعيلية ، والباطنية وقد تعرف ابن سينا على آرائهم من خلال حضور مجالسهم^(١) ، كما كانت مثار نزاع

(١) كما كان أهل بيته من الفرق الإسماعيلية ، فقد كان أصله من أتباع الحاكم العبيدي - أنظر ابن أبي أصيبعة

بين المعتزلة والأشاعرة ، وقد اتخدت عندهم أوسع نطاق .

إلا هذه المشكلة لم تعرف في بداية الإسلام ، فلم تذكر عند السلف الأوائل ، من صحابة النبي ﷺ لأنهم كانوا على كلامه ، لا ينكرون منه شيئاً ، ولا يجادلون فيه ، لأنهم كانوا على أمر واحد ، متفق ، متسق ، لا ينكرون منه حقاً ، ولا يخفون منه باطلًا ، ولا يلحقون بالرubb إلا ما لحق بنفسه ، ولا يتحجرون بشيء إلا بما احتاج الله به على خلقه⁽²⁾ .

وإذا نظرنا إلى القرآن الكريم ، نجد أن القضاء لم يذكر صراحة فيه ، وإنما ذكرت مشتقاته في آيات كثيرة⁽³⁾ أما القدر ، فقد ورد في القرآن الكريم مصدرًا وفعلاً⁽⁴⁾ .

وقد بدأ ظهور هذه المشكلة منذ القرن الثاني الهجري مع الدولة الأموية ، فقد ورد في بعض المصادر أن أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له « سوسن » ، كان نصرانياً ، فأسلم ثم تنصر ، وأخذ عنه معبد الجهنمي ، وأخذ غيلان عن معبد ، فكانا أول من تكلم في القدر في الإسلام⁽⁵⁾ .

وقد بلغت هذه المشكلة أقصاها في النزاع بين المعتزلة والأشاعرة ، بل إن كل فريق من المتنافسين يعترض على الفريق الآخر ، ويدرك من الآيات القرآنية والأحاديث ما يؤيد رأيه⁽⁶⁾ ، وجاء ابن سينا بعد ذلك في وقت كانت هذه المشكلة ما

= عيون الابناء في طبقات الأطباء ج 3 ص 3 ، دار الفكر ، بيروت سنة 1957 ابن تيمية : الرد على المتنقين ، طبعة 1949 ص 141 وأيضاً جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا - الهاشم ص 150 .

(2) الحسن البصري : رسالة القدر ص 88 .

(3) عبد الكريم الخطيب : القضاء والقدر ص 174 .

(4) المرجع السابق ص 175 .

(5) عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ج 1 ص 107 .

(6) وتأتى على ذلك مثلاً من المعتزلة مثل الشريف المرتضى في رسالته « إنفاذ البشر من العبر والقدر » تحقيق د . محمد عمارة ، ذكر فيها من الأحاديث والآيات ما يؤيد رأيه في القضاء والقدر أنظر ص 309 - 312 ، وكذلك كتابه المتنية يرجع السنده في رأيه إلى سيدنا علي كرم الله وجهه ص 7 - 8 ، أما القاضي عبد الجبار في كتابه الأصول الخمسة ص 770 يذكر المعانى التي ذكر فيها القضاء ، وأيضاً كتابه المعنى المجلد 8 ص 329 : 334 يذكر الآيات والأحاديث التي تؤيد رأيه في القضاء والقدر : وأنظر د . العراقي هامش كتاب التجديد ص 127 - 128 .

ومن الأشاعرة ذكر الأشعري : في كتابه الإبانة ص 225 : 238 يذكر الآيات والأحاديث المواتقة لأرائه ، ويرد بها على المعتزلة .

نزلال تشغل رأي المسلمين ، فما هو رأيه ؟

أولاً : رأي ابن سينا في القضاء والقدر

1- تسليمه بوجود القدر :

يسلم ابن سينا بوجود القدر ، فيقول : « ولقد كنت على بينة من ثبوت القدر بقياس معتبر ، فتلقى إليه من التجارب ، ما رفده وعضده ، وإذا شهد القياس للحق ، وشهدت التجربة للقياس تأكيد الإيمان⁽⁷⁾ » ، فهو يرى أن القدر موجود وله دليله في ذلك عن طريق القياس والتجربة ، ولذا فهو ينقد من ينكر القول بالقدر ويحددهم بالمعتزلة فيقول عن صديق معتزلي من أنكر القدر « هذا رفيقي أطاع نزعات الشيطان في جحود القدر ، وهو زلوق عن القضية ، لا تملكه الحجة »⁽⁸⁾ .

2- سر القدر :

يذهب ابن سينا إلى أن موضوع القدر من الموضوعات التي يجب الحديث فيها بشيء من الرمز ، وليس صراحة ، والسبب في ذلك لما في اظهاره من افساد العامة⁽⁹⁾ ويذكر بعض الأحاديث الدالة على صعوبة الحديث في القدر فيقول « الأصل فيه ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال : « (القدر سر الله لا تظهروا سر الله) ، وما روى أن رجلاً سأله أمير المؤمنين علياً عليه السلام فقال (القدر بحر عميق فلا تلجه) ثم سأله فقال (إنه طريق وعر فلا تسلكه) ثم سأله فقال : (انه صعود عسر فلا تتتكلفه) »⁽¹⁰⁾ .

ويذهب ابن سينا في شرحه لسر القدر ، إلى انه مبني على ثلاث مقدمات :

1- نظام العالم ، بـ - حديث الثواب والعقاب ، جـ - اثبات المعد للنفوس
أ- المقدمة الأولى : وهي تتعلق بنظام العالم ، ذلك ان كل ما في العالم من علة ومعلول لا بد أن تنتهي إلى علة أولى فاعلة هي التي أوجدت العلل كلها وهو الله ، والعالم « بجملته وأجزائه العلوية والسفلى » ، ليس فيه ما يخرج عن أن يكون الله سبب وجوده ، وحده وحده ، وأن يكون عالماً به والقدر ومدبراً لكونه ، بل كله

(7) ابن سينا : رسالة في القضاء والقدر ص 46 .

(8) المرجع السابق ص 47 .

(9) ابن سينا : رسالة سر القدر ص 2 .

(10) المرجع السابق ص 2 .

بتدبره وتقديره وعلمه وإراداته »⁽¹¹⁾ - وهذا ما سبق ان ذكرناه عند الحديث عن صدور العالم عن الله تعالى والعلم الإلهي عند ابن سينا - ثم يورد ابن سينا الأدلة على أن العالم مركب من مادة وصورة ، أو قوة و فعل وعنهمما توجد الموجودات وتعدم ، ففي وجودها خير ، وفي عدمها شر ، وهذا النظام ضروري لصلاح العالم ، « لو كان العالم لا يجري فيه الا الصلاح الممحض ، لم يكن هذا العالم عالماً ، بل كان عالماً آخر ولكن يجب أن يكون مركباً على هذا الوجه والنظام ، فإنه يجري فيه الصلاح والفساد جميعاً »⁽¹²⁾ .

فما ينتج في العالم من شرور هي ضرورة لخير العالم وصلاحه ، إذ لو كان العالم يجري على الخير فقط لكان ثابتاً غير متحرك ، والمادة لا بد أن يطرأ عليها التغير ، والفساد ، ولذا كان ترك هذا الخير وهذا النظام على ما يبدو فيه من شرور قليلة هو شر كثير والحكمة الإلهية اقتضت وجود هذه الشرور لما فيه من صلاح ونظام العالم ، وهذا الشر الكثير «الجزئي» الموجود هو خير لأنه موجود من سبب خير في نفسه لمعنى كلي ، فلا يكون إذا شرًّا »⁽¹³⁾ - وهو ما سبق أن ذكرناه عند الحديث عن دخول الشر في الطبيعة ، وكذلك عند الحديث عن دخول الشر في العلم والعنابة الإلهية .

ويضرب ابن سينا أمثلة يدلل بها على أن ما ينتج من شرور جزئية ناتجة عن الخير هي أمور لازمة لصلاح ونظام العالم مثل ذلك الشمس ، بما توادي من صلاح الكثير مما ينفع الإنسان والنبات والحيوان ، مما لا يحتاج إلى ذكرها ، فإذا فرض أن تعرض إنسان في صيف شديد الحرارة وقت انتصاف النهار ، وكان في مغاربة ، وليس معه ماء ، فيهلك عطشاً ، فإن هذا الهالك شر لذلك الرجل بعينه وبالإضافة إليه ، وربما قيل كان يجب أن تكون الشمس بحيث لا يناب بها أو بسيبها ، ولكن إذا لم تفعل الشمس المراد من وجودها ، لما كانت خيراً ، فما ينتج عن هذا الشر الجزئي يراد به الصلاح والنظام ، اللذان هما لازمان لاستمرار العالم ، فإذاً هذا الهالك ليس شرًّا مطلقاً ، بل هو خير ، لأنه حاصل عن مثل ذلك الخير المطلقاً .

وكذلك النار ، وما يحدث عنها من بعض الشرور ، وكذلك الأمراض التي

(11) ابن سينا : المرجع السابق ص 2 .

(12) المرجع السابق ص 2 ، وأيضاً الاهواني : ابن سينا ص 121 .

(13) ابن سينا : رسالة في ابطال أحكام النجوم ص 54 .

تصيب الإنسان فكلها خير بالنسبة للنظام الكلي ، وإن كانت شرًّا بالنسبة إلى هذا الجزئي ، فإن الموت والفساد خير من هذا الوجه ، لأن نظام العالم ، وضع على أن يحدث في العالم أشياء ، ويأخذ في التزايد زماناً ثم يأخذ في التقصان وإذا لم يفسد وإذا لم يتم هذا الإنسان ، أو لم يفسد ذلك الشيء الواحد ، لزالت هذا النظام الصالح ، إذن ما يحدث من شرور في العالم ، هو نظام له⁽¹⁴⁾ ، لأن العالم مركب من خير وشر وهو لصلاح العالم وخيره ، وتقرير لما يوجد فيه من نظام .

ب - المقدمة الثانية : وتعلق هذه المقدمة بالثواب والعقاب ، وفيها يشرح ابن سينا معنى الثواب والعقاب عند البداء ، فيقول «أن الثواب هو حصول لذة للنفس بقدر ما حصل لها من الكمال ، وأن العقاب حصول ألم للنفس بقدر ما يحصل لها من النقص ، فكان بقاء النفس في النقص هو البعد عن الله واللعنة والعقوبة ، والخط ، والغضب ، فيحصل لها ألم بذلك النقص ، وكما أنها هو المراد بالرضي عنها ، والزلق والقرب والولاية ، فهذا معنى الثواب والعقاب عندهم⁽¹⁵⁾ وسوف نتناول هذا الموضوع بشكل أكثر توسيعاً في الفصل الثالث من هذا الباب .

ج - المقدمة الثالثة : وهي عن ثبات المعد للنفس ، وفيها يقول بالمعاد للنفس دون الجسد ، فيعرف المعد بأنه «عود النفوس البشرية إلى عالمها ، ويشهد بالأية القرآنية ﴿يَا أَيُّهَا النَّفَسُ الْمُطْمَئِنَةُ أَرْجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَةً﴾⁽¹⁶⁾ .

هذه هي المقدمات الثلاث التي يستند إليها سر القدر عند ابن سينا ، فإذا تقررت هذه المقدمات ، قلنا أن ما يقع في هذا العالم من الشرور في الظاهر فعلى أصل الحكم ، ليس بمقصود ، وإنما الخيرات هي المقصودة ، والشرور هي اعدام الخيرات .

3 - تعريف القضاء والقدر عند ابن سينا :

بعد أن أقر ابن سينا بوجود القدر ، وفسر أن ما يتعذر عن القدر من شرور هو لارتباط الأسباب بالأسباب ، وهو لصلاح العالم ونظامه ، يحاول بعد ذلك أن يقدم

(14) ابن سينا : المرجع السابق ص 54 .

(15) ابن سينا : رسالة سر القدر ص 3 .

(16) سورة الفجرة آية 27 .

تعريفاً لمعنى القضاء والقدر .

فالمعروف أن القضاء هو القلم ، والقدر هو اللوح المحفوظ ، ولكن يرى ابن سينا أن المعنى المقصود أكثر من هذا المعنى البسيط فيقول « فلا تظن ان القلم آله جمادية ، واللوح بسيط مسطح ، والكتابة نقش مرقوم ، بل القلم ملك روحاني ، واللوح ملك روحاني ، والكتابة تصور الحقائق ، فالقلم يتلقى ما في الأمر من المعاني ، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية ، فينبتئ القضاء من القلم والتقدير من اللوح »⁽¹⁷⁾ .

ويعرف ابن سينا القضاء بأنه هو « علمه - تعالى - المحيط بالمعلومات ، مبدعاته ومكوناته »⁽¹⁸⁾ ، وان قدره ، هو إيجاب الأسباب للمسبيات ، وانه لا علة له غائية حاملة ، وأنه إذا وجد السبب وجد المسبب ، وبذكرا السبب والمسبب وتفصيلها ، يظهر ثبات الحكم الإلهية في وجود هذه الموجودات⁽¹⁹⁾ . فالقدر يتعلق بما يحدث في العالم من أسباب ومسبيات ، وما يسير عليه نظام العالم من خير في الغالب ، لأن هذا النظام يتضمن القليل من الشر الذي هو ضروري لصلاح الموجودات ، فالخير الممحض الذي لا يشوبه شر البة هو المراد بالقضاء اما بعده عن الفيض وقبول الأمر فإن الخير فيه غالب من حيث دخوله في الوجود⁽²⁰⁾ .

وبتوضيح آخر ، يعتبر ابن سينا أن القضاء هو سابق علم الله تعالى ، الذي تتشعب منه المقدورات ، والقدر هو وجود العلل والأسباب ، واتساقها على ترتيبها ونظامها ، حتى ينتهي إلى المعلول والمسبب له وهو موجب القضاء تابع له⁽²¹⁾ . فالقضاء يشتمل على مضمون أمر الواحد ، أي يشتمل على علم الله السابق - الذي سبق ان ذكرناه - وهو نظام العالم وعانته ، والتقدير يشتمل على مضمون التزيل بقدر معلوم⁽²²⁾ .

فallah تعالى يعلم سابقاً بكل شيء ، بعلم كلي وهو القضاء ، أما القدر فهو

(17) ابن سينا : رسالة في القوى الإنسانية من 45 ضمن تسع رسائل في الحكم والطبيعتيات .

(18) ابن سينا : الرسالة المرشية من 26 .

(19) ابن سينا : المرجع السابق من 16 ، ابراهيم مذكر : في الفلسفة الإسلامية من 146 ، وأيضاً .

الاهواني : ابن سينا من 169 .

(20) ابن سينا : الرسالة المرشية من 18 .

(21) ابن سينا : المباحثات من 223 .

(22) ابن سينا : رسالة في القوى الإنسانية من 45 .

ظهر هذا العلم بأسبابه ومسيراته فيما نراه، ولذا فهو ينقد المعتزلة في قولهم أن القدر لا يتدخل فيما يحدث للإنسان من شرور وخيرات لأنهم يستبعدون أن يكون «القدر ذا سلطان مبسوط إلا على عدد من الأسباب مضبوط ويعتقدوا أن المعرف من أفعالك ، والمنكر والجحود من تسخطك ، واللعن والحق من أقوالك والباطل بمعزل عن عصمة القدر»⁽²³⁾ .

ويحدد ابن سينا حدود القضاء أي العلم السابق ، ويرى أنه يشمل كل شيء سيحدث في العالم وللموجودات ، فيقول إن الله تعالى «علم قبل أن خلق ، ما خلق ، وخلق ما فلق ، ونظم من الأسباب ما نظم ، وخلط من الأضداد ما خلط ، وضرب من الأساليب ما ضرب ، ورافق من الحار والقار ، والبله والصلة ما رافق ، وزاوج بين مسكة من عقل كريه الاحناء عارية الملامح قليلة الأعوان وبين شهوة وافقة النجاة خاضرة القبض ، وغضب ذي قدر بطوش ، وأفل ذاهب في سنن الامتداد ، لا على مهل عابر لموافق الأجل بعجل ، وحرص أصم على النزء ، أعمى عن العبرة ، ما زاوج ان هدى وضلالاً ، وان تقوى وانهماكاً ، وان استقامة وأوداً ، وان عصياناً وطاعة ، وان انصاتاً لبجاحه ، وان سعادة وشقاوة ، بل علم أي العدوين الأغلب وأي الحربين الأقوى ، والأثر ، لا تخفي عليه خافية»⁽²⁴⁾ فعلم الله السابق على الأشياء كلها عالماً بها ، لانه علم بالأسباب والاحكام ، وهنا يبدو تأثر ابن سينا في تعريفه للقضاء بأخوان الصفا الذين حددوا معنى القضاء بمعنى يتشابه بما قاله ابن سينا من ان القضاء هو علم الله السابق بما توجهه عن أحكام⁽²⁵⁾ .

ثانياً : كيفية انتقال القضاء إلى العالم أو إلى القدر

وهو ما يسميه ابن سينا بكيفية تحول القضاء إلى قدر ، وهنا يقول بفكرة - سبق ان تعرضنا لها حين الحديث عن العلم الإلهي - هي ان العلم الكلي تعلم العقول المفارقة ، والملائكة وهي واسطة لانتقال العلم الكلي من الله إلى الموجودات ، أنها تملك معرفة العلم الكلي والجزئي معاً .

فهذا القضاء يسُنح إلى الملائكة التي في السموات ، ثم يفيض إلى الملائكة التي في الأرضين ثم يحصل المقدور في الوجود ، وكل ما لم يكن ثم كان فله

(23) ابن سينا : رسالة في القضاء والقدر ص 45 .

(24) ابن سينا : رسالة في القضاء والقدر ص 48 .

(25) أخوان الصفا : رسالة العلوم التاموسية والشرعية ص 134 .

سبب ، وان يكون المعدوم سبباً لحصوله في الوجود والسبب إذا لم يكن سبباً ، ثم صار سبباً ، فلسبب صار سبباً ، ويتنهى إلى مبدأ ترتيب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه فيها »⁽²⁶⁾ .

ويشرح قطب الدين الرازي كيفية تنزيل القضاء إلى العالم عند ابن سينا ، إلى أن القضاء هو وجود جميع صور الموجودات الكلية والجزئية ، من حيث هي معقوله حاصلة في العالم العقلي ، فمعنى القضاء هو وجود هذه الموجودات في العالم العقلي ، ثم لما كان للمواد في العالم العقلي صور متباعدة استحال أن يفيض عن العالم العلوي دفعة واحدة على المواد ، واستحال أيضاً أن لا يفيض ، كانت من حكمة الله تعالى أن خلق فلكاً غير منقطع الحركة ، يختلف أحوال المادة واستعدادها بحسب اختلاف حركاته فيرد صورة صورة على المادة بحسب استعداد استعداد وهذا هو القدر .

فالقدر المقصود به ، هو وجود هذه الموجودات في العالم بحسب الاستعدادات المختلفة ، فالقدر هو تفصيل وجود ما كان معلوماً من قبل في القضاء ، وعلى هذا يقول قطب الدين « أن الجوهر العقلي موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة مجملة ، وأما الصور ، والأعراض الجسمانية فهي موجودة فيها مرتين ، مرة في الأزل مجملة ، ومرة فيما لا يزال مفصولة »⁽²⁷⁾ .

ثالثاً : علاقة القضاء والقدر بالخير والشر

يذهب ابن سينا إلى أن الله فالق الظلمة بنور الوجود ، هو المبدأ الأول الواجب بذاته ، وأول الموجودات الصادرة عنه هو قضاوه ، أو بحسب نظرية الفيض والصدر هو العقل الأول ، ويرى أن هذا القضاء ليس فيه شر ، وما يحدث من شرور فهي تحدث في القدر ، لأنها تحدث عندما « تتأدي الأسباب بمصادماتها إلى شرور لازمة عنها بعد قضائه »⁽²⁸⁾ ، وأن السبب في وجود هذه الشرور هو خلقه ، فلذلك قال تعالى « من شر ما خلق » « فجعل الشر في ناحية الخلق والتقدير »⁽²⁹⁾ .

أي أن الله تعالى - فيما يعتقد ابن سينا - جعل الأجسام من قدره ، وليس من

(26) ابن سينا : رسالة الإنسانية من 45 .

(27) قطب الدين : شرح الإشارات المسمى بالمحاكمات من 446 .

(28) ابن سينا : تفسير المعرفة الأولى من جامع البدائع من 25 .

(29) ابن سينا : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

قضائه ، وهو ما سبق أن ذكرناه - في نظرية الفيض - من أن الكثرة لا توجد عن الله تعالى ، وإنما عن العقل الأول ، فليس في قضائه أجسام على الاطلاق ، بل هي جواهر عقلية ، وهذه الجواهر هي خير ، وهي العقول المفارقة ، ولا يلحقها شر بأي وجه من الوجوه ، أما الأجسام فهي مصدر الشر لأنها - مكونة من المادة والامكان ، وهم ما مسبباً الشر في الوجود فال أجسام لا توجد إلا في قدره ، أي في عالم الموجودات الأرضي .

ولكن من حكمة الله تعالى على الموجودات ، أنه أفضى الخير عليها أولاً ، ولذا فإنه سبحانه قد انتلاق ، وهو إفاضة نور الوجود على الماهيات الممكنته من الشر اللازم عن الخلق ، فالانطلاق وهو الخير الفائض من الله سابق على وجود الشر الذي يلزم عن وجود الموجودات ، فالشر - تابع لوجود الخير ، وإذا كان الخير مقصوداً بالقصد الأول وبالذات ، فالشر داخلاً في القضاء الإلهي بالعرض ، يقول ابن سينا : « ان الفالق لظلمة العدم بنور الوجود هو واجب الوجود ، والشرور غير لازمة عنه ، أولاً في قضائه ، بل ثانياً في قدره ، فأمر بالاستعاذه برب الفلق من الشرور الازمة عن الخلق »⁽³⁰⁾ .

ويحدد ابن سينا مواضع الشرور الحادثة والتي تظهر من خلال القدر في قوله « من شر غاقد إذا وقب » فالمستعيد هنا هو النفس الجزئية للإنسان الجزئي من الشرور الازمة التي تحدث من الأجسام المقدرة في القدر ، ويرى أن أعظم الشرور على الإنسان والنفس الإنسانية هو ما يحتويه البدن من قوى ، وهي التي تكون آلة لها من وجه وبلا عليها من وجه ، ومن وجه كلها عليه ومن وجه كلها له⁽³¹⁾ .

فكان الشر للإنسان الفرد هو بدنه الذي هو آلة النفس ، أما النفس فهي خير ، والجسم هو سبب دخول الشر عليها ، وسبب الضرر الذي يلحقها حسب اعتقاده ، لأن الصورة هي خير ، والمادة هي التي يرتبط بوجودها الشر ، وكان البدن عادة يرتبط بوجوده الشر وهذا يرجع إلى وجود قوتين في الجسم ، وهما القوى الحيوانية ، والقوى النباتية .

اما عن القوى الحيوانية فهي تنتج شرًا لأنها ظلمة غاقد كدرة والمادة هي منع

(30) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(31) ابن سينا : تفسير المعوذة الأولى من 26 ، 27 .

الظلمة والشر والعدم ، والنفس الناطقة المستعية خلقت في جوهرها نقية صافية ممزوجة عن كدورات المادة ، وعلاقتها ، قابلة لجميع الصور والحقائق والخيرات ولكن هذه القدرة لقبول الخير والصور والأأنوار لا تزول عن النفس إلا بما يحدث من هيئات ترتسن فيها من القوى الحيوانية وما يصاحبها من تخيل ووهم .

فجوهر النفس الناطقة تتذكر بتلك الهيئات الغاسقة عندما تصيب النفس ، وتحول دون صفاتها ، فالشرور الحاصلة من وقب الغاسق مشاركة لشر ما خلق اشتراكاً الأخضر والأعم ، لكنه لما كان هذا الخاص مزية في صيرورة النفس مظلمة لا جرم آخر ، ذكرها ليقرر في «النفس هيئة كونها من أعظم الرذائل في معظم الاجتناب عنها»⁽³²⁾ . هذا عن الشر الحاصل عن القوى الحيوانية في الجسم الإنساني ، كما يحدده ابن سينا .

اما الشر اللاحق بالجسم بسبب القوى النباتية فجاء ذكره في الآية الكريمة في قوله تعالى «ومن شر النباتات في العقد» بسبب الشر الحاصل عن القوة النباتية أنها موكلة بتدبير البدن ونشوءه ونموه ، والبدن عقد حصلت من عقد العناصر⁽³³⁾ .

ويرى ابن سينا ان الشرور الحاصلة من القوى النباتية السبب فيها انه لما كانت العلاقة بين النفس الإنسانية ، والقوى النباتية بواسطة القوى الحيوانية ، قدم ذكر القوى الحيوانية على ذكر القوى النباتية ، فالشر اللازم من هاتين القوتين في جوهر النفس لاستحکام علاقت النفس ، وامتناع تغذيتها بالغذاء المألف لها ، وهو الإحاطة بملکوت السموات والأرض⁽³⁴⁾ - أو كما سری عند الحديث عن كمال النفس الناطقة في الفصل الأخير .

فهناك نزاع بين النفس وقوها ، فالنفس خير ، والقوى الحيوانية والنباتية شر فيحدث نزاع بين الخير والشر ، وهو ما قصد به الله تعالى في قوله «ومن شر حسد إذا حسد» كما يوجد نزاع آخر بين قوتي الخير والشر في الوجود ، وهو الإنسان متمثلاً في الخير وابليس الممثل للشر ، وهو نزاع أزلی منذ بدء الخليقة ، فالنفس تنازع قوى الشر في داخلها والمقصود بها الجسد ، وتنازع قوى الشر في الخارج والمقصود به الشيطان وهو ما يقصده عندما يذكر قوله تعالى «ومن شر الوسوس الخناس» .

(32) ابن سينا : المرجع السابق ص 27 .

(33) ابن سينا : المرجع السابق ص 27 .

(34) ابن سينا : المرجع السابق ص 28 .

ويربط ابن سينا بين أنواع الشر الداخلية بسبب الجسد الإنساني ، وأنواع الشر الخارجية المتعلقة بوجود الشيطان في عبارة يذكرها في « حي بن يقطان » عندما يقول : « فإن للشيطان قرنين ، قرن يطير وقرن يسير ، والأمة السيارة منها قبيلتان ، قبيلة في خلق السباع ، وقبيلة في خلق البهائم وبينهما شجار قائم وهو جمِيعاً ذات اليسار من المشرق ، وأما الشياطين التي تطير فإن نواحيها ذات اليمين من المشرق لا تنحصر في جنس من الخلق ، بل يكاد يشخص كل شخص منها بصفة نادرة »⁽³⁵⁾ ، فهو هنا يربط بين الشيطان واقربه إلى أن يكون ممثلاً في وجود البدن ويصف له قرنين أو ذراعين يصييان الإنسان بالشر وهم القوة المدركة التي تطير ، والقوة المحركة التي تسير ويقصد بهما القوة الغضبية والقوة الشهوانية ، ويرى أن بينهما تجاذباً وتمانعاً معاً في مرتبة سفلية ويدل على هذا وضعه لهما في ناحية المشرق واليسار ، وهذا دليل على خسارة ترتيبهما بالنسبة إلى النفس والقوة المدركة التي هي العقل اللتين هما عنده خير .

فمصدر الشر كما يحدده ابن سينا هو القوى الحيوانية والنباتية وعلاقة البدن⁽³⁶⁾ والطريق للخلاص من هذه الشرور يكون بالأعراض عن ذلك البدن ، وما أعظم لذتها بمفارقه وإن كانت تفارقه بالذات ، وبالعرض بجميع الحالات ، رزقنا الله التجرد التام⁽³⁷⁾ فطريق الوصول إلى خير النفس هوبعد عن البدن والأعراض عنه ، وهو ما سوف نتناوله أكثر من خلال الفصل الأخير ، عندما نعرض لطريقة وصول الإنسان إلى السعادة الحقة التي هي خيره الخاص .

فالقضاء من الله سبحانه وتعالى هو الوضع الأول البسيط ، والتقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدريج ، كأنه موجب اجتماعات من الأمور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة إلى القضاء والأمر الإلهي الأول⁽³⁸⁾ ، فإذا كان كل شيء يوجد أولاً في القضاء بأسبابه ثم يحدث في العالم بالقدر ، فما هو تعليل ابن سينا للدعاء ، ذلك أن الدعاء يحدث في القدر ، وهل يغير الدعاء ما جاء في القضاء السابق ؟

يجب ابن سينا عن ذلك أنه لا يصح أن يكون الباري ينفعل عن الدعاء ، بل أن كان

(35) ابن سينا : حي بن يقطان من 49 ، 50 .

(36) ابن سينا : تفسير المعوذة الأولى من 29 .

(37) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

(38) ابن سينا : النجاة من 302 .

الأمر المدعا له هو في معلومه ، كان الدعاء مستجابةً ، وان لم يكن مستجابةً ، لكنه ربما كان في معلومه أن يكون سبب ذلك الأمر الدعاء . فابن سينا يرى اذن ان الدعاء لا يغير ما قد يكون في القضاء الإلهي ، من خير أو شر ، بل انه ربما كان معلوماً سابقاً ان ما يصيب الإنسان من خير هو ما سوف يدعو به من دعاء ، إذن فالسبب في الدعاء والدعاء نفسه موجود من قبل ومعلوم في القضاء الإلهي ، ولا يغير الدعاء الحادث عما هو سابق في علمه تعالى ولا يصح القول بأن السماويات تفعل من الأرضية ⁽³⁹⁾ ، لأننا معلومات والله سبحانه هو العلة والسبب في وجودنا ، والمعلوم لا يفعل في العلة البتة ، وإنما سبب الدعاء من هناك ، ونـه تعالى يبعثنا على الدعاء ، فالباري لا يصح أن ينفعل عن الدعاء بل ان كان الأمر المدعا له هو في معلومه كان الدعاء مستجابةً ، وان لم يكن مستجابةً ، لكنه ربما كان في معلومه أن يكون سبب ذلك الأمر الدعاء ⁽⁴⁰⁾ .

فإذا كان هذا رأي ابن سينا في القضاء والقدر ، وان كل معلوم لله تعالى من قبل الوجود ، فما علاقة هذا القضاء بأفعال الإنسان وما يتضمنه من خيرات وشرور هل هي من فعله حقاً ، أم أن هذه الأفعال معلومة من قبل في القضاء وأن ما يقوم به الإنسان من أفعال تنسب إليه على المجاز ؟

(39) ابن سينا : التعليقات ص 47 .

(40) ابن سينا : المرجع السابق ص 150 .

الفصل الثاني

علاقة قضاء الله تعالى وقدره بما يفعله الإنسان من خير وشر

تمهيد

سبق أن ذكرنا ان كل ما في العالم بقضاء الله وقدره ، فالجزئيات الموجودة تجري على حسب أسباب معروفة ، وتابعة لما يوجد في العالم من نظام ، ومن هذه الجزئيات هي أفعال الإنسان التي منها ما هو خير وما هو شر ، بل أن الجسم المقدر للإنسان وهو سبب ما يحدث له من شرور هو بقضاء الله وقدره تعالى .

فإذا كانت أفعاله للشر هي بقضاء الله وقدره ، أي أنها تجري على حسب النظام السابق المعلوم لله تعالى ، فلأين حرية الإنسان في هذا النظام المحكم بأسبابه ومسبياته ؟ وكيف نفسر ما يصدر عنه من الخير والشر ، وهو معلوم من قبل عند الله ، وكيف فسر ابن سينا قدرة الإنسان بناء على ذلك العلم ؟ .

لقد كانت هذه المشكلة مثار نزاع بين المعتزلة والأشاعرة ، فأحدهما يقول بالحرية المطلقة للإنسان ، والأخر يقول أن حرية الإنسان محدودة فيما يتيحه الله تعالى له من فعله ، وان الفعل لله في الأصل ، ويقال على الإنسان فاعل بالمجاز وليس على الحقيقة ، فما رأي ابن سينا في هذا وما علاقة هذا بالخير والشر عنده ؟

أولاً : موقف ابن سينا من آراء السابقين في أفعال الإنسان

لكي نوضح رأي ابن سينا في أفعال الإنسان هل هي باختياره وإرادته وحريته ، ليكون ما يصدر عنه من خير وشر راجعاً إليه ، أم انه مجبّر عليه فتكون أفعاله بقدر الله

وقضائه ، لكي نصل إلى رأيه في ذلك لا بد أن نعرض أولاً لتحديد للقدرة والإرادة والاختيار بين الله تعالى والإنسان ، لنعرف حدود كل منها ، وهل إرادة الله تعالى وأختياره غير إرادة العبد ، و اختياره ، أم أن إرادته تعالى تسير إرادة العبد ، فيكون ما يقوم به العبد من شرور أو خيرات لا تنسب إليه على الحقيقة ، وإنما على المجاز ، لأن الفاعل والمختار من له إرادة وقدرة حقيقة وهو الله تعالى .

يبدأ ابن سينا حديثه بتحديد معنى القدرة ، فيرى أن القدرة هي « أن يكون الفعل متعلقاً بمشيئة من غير أن يعتبر معها شيء آخر »⁽¹⁾ .

اما عن الفرق بين قدرته تعالى وقدرة الإنسان ، فهما مختلفان ، ذلك أن القدرة فيه عن علمه ، وعلمه هو العلم بنظام الخير ، على ذلك فالقدرة فيه تكون خيراً ، أما القدرة فيها لا تكون إلا عند المبدأ المحرك ، أي لا توجد إلا عندما نبدأ في تحريك الأعضاء للعمل ، فتكون فيها بالقوة ، أما عند الله تعالى فهي خالية عن القوة والامكان ، وبناء على هذا أيضاً فهي خالية عن الشر .

ولما كانت قدرتنا بالقوة كان من المحال أن يصدر عن قدرتنا شيء ما لم يرجحه مرجع ، فإن القدرة لنا على الصدرين فلو كان يصبح القدرة فيها ويصبح عنها الفعل ، لصبح صدور فعلين معاً عن الإنسان في حالة واحدة .

ويخالف ابن سينا في رأيه عن القدرة الإلهية رأي المعتزلة ، لأن معنى القادر عندهم هو ما يجوز أن يصدر عنه الفعل⁽²⁾ أما ما يقصده ابن سينا من أن الله قادر بالفعل فذلك أن قدرته علمه ، فهو من حيث هو قادر عالم ، أي علمه سبب لصدره الفعل عنه ، وليس قدرته بسبب داع يدعوه إليه فقدرته علمه⁽³⁾ .

والقدرة عند ابن سينا تتعلق بالمشيئة ، ولذا فهو ينقد السابقين عليه في أن المشهور عندهم أن القادر ، هو من إذا شاء فعل ، وإذا لم يشأ لم يفعل⁽⁴⁾ ، ومعنى ذلك أن يفعل بسبب داع يدعوه إليه ، وانه يفعل إذا كان هناك سبب مرجع لفعله وهذا القول فيما يرى ابن سينا لا يخلو من القول بالقوة ، فلا يكون الباري حينئذ قادراً

(1) ابن سينا : التعليلات ص 19 .

(2) المرجع السابق ص 53 .

(3) المرجع السابق ص 53 .

(4) الخياط : الانتصار ص 43 .

بالفعل ، فهم يرون ان الله لا يريد شيئاً قط ، ولا يفعله ، وهو مع ذلك قادر على فعله مثل الظلم⁽⁵⁾ فالله على الرغم من انه لا يفعل الظلم عند المعتزلة ، الا انه قادر عليه ، فهو يشاء دائمًا ما هو خير وحق ، فذلك لا يمنع أنه لولم يشاء لم يكن .

ويرى ابن سينا من قول المعتزلة « بأن الله إذا شاء فعل » ، انهم جعلوا من القدرة قضية شرطية تمثل في قولهم « إذا شاء فعل ، وإذا لم يشأ لم يفعل » ويرى أن ليس بالضرورة أن تكون هذه القضية قضية مسيحية ، لأنها قضية شرطية ، والشرطية لا يتعلق بصفتها أن يكون جزأها صادقين ... فإذاً ليس يلزم من قولنا ان شاء فعل أنه يشاء ، حتى تصح هذه القضية ، ذلك ان مشيئته الأول تستحيل أن تكون بالمكان ، إذ ليس هناك دواع مختلفة ولا قسر ولا قهر ، بل هناك وجوب فقط ، فهو يفعل إذا شاء ، وإذا فعل فقد شاء ، وإذا لم يفعل ، فإنه لم يشأ ليتم الفعل والقدرة⁽⁶⁾ ، أما المشيئه فيما في المكان⁽⁷⁾ .

ويفسر ابن سينا معنى أن تكون المشيئه في الإنسان بالمكان ان « القدرة فيما تارة تكون في النفس ، وتارة في الأعضاء ، والقدرة في النفس هي على المشيئه وفي الأعضاء على التحرير⁽⁸⁾ » والقدرة والمشيئه تكونان بالقوة في الماديات ، والأول فعل ، وكذلك العقول الفعالة فهي مثل الأول في القدرة ، ذلك لأنها ليست تطلب خيراً مظنوناً ، بل خيراً حقيقياً⁽⁹⁾ .

وعند ابن سينا نجد أن القدرة الإنسانية تحتاج إلى قوة محركة لترجع أحد الطرفين على الآخر وهذا المرجح هو تقدير الله ، فلا بد في قدرتنا من وارد علينا من خارج ، ويكون ذلك الوارد هو المعين لل فعل ، ويكون بالتقدير من الله تعالى ، فيكون ذلك التقدير يسوق ذلك المعنى ، والوارد علينا من خارج كالداعي والإرادة من القسر وغيره ، ولا تخلو قدرتنا من امكان ، « فتكون أفعالنا كلها بتقدير ، وتكون أفعالنا كلها بالخير »⁽¹⁰⁾ .

(5) ابن سينا : الهدایة ص 271 .

(6) ابن سينا : التعليقات ص 20 .

(7) المرجع السابق ص 20 .

(8) المرجع السابق ص 51 .

(9) المرجع السابق ص 51 .

(10) ابن سينا : المرجع السابق ص 20 .

ثانياً : علاقة الفعل الإنساني بالخير والشر

يرى ابن سينا أن أفعالنا إذا كانت على حسب ما هي مقدرة عند الله فهي أفعال تتجه إلى الخير ، أما إذا خالفنا هذا التقدير ، فهنا يدخل الشر ، فإذا التزم الإنسان في فعله الأسباب الصحيحة الموضوعة في نظام العالم ، والمراد بها صلاحه ، أدى هذا إلى خيرية الأفعال ، أما إذا خالفت نظامها صارت أفعاله شروراً .

فالشر الناتج من أفعال الإنسان ليس بقدرة الله ، وإنما ناتج عن الإنسان غير المتابع لما في القضاء من نظام وخير ، وهنا يصبح قول ابن سينا « ان الشرور تنسب إلى الأشخاص ، فالشر الجزئي والخير الجزئي الذي يوجد في ظاهر الأمر إنما يوصف بالإضافة إلى أشخاص معينة »⁽¹¹⁾ أو كما سبق أن ذكره أن الشر ينسب إلى الأشخاص والأزمان والطباائع .

وترتبط الأفعال عند ابن سينا بالقدرة والإرادة ، والقادر هو الذي يصدر منه الفعل على وفق الإرادة ، وهو الذي ان شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل ، ولا يلزم من هذا انه لا بد أن تكون مشيئة الله وإرادته مختلفة حتى يشاء تارة ، ولا يشاء أخرى ، لأن اختلاف الإرادات لاختلف الأغراض - وقد سبق أن ذكرنا أن فعل الله ليس لغرض - ، فإذا ذكرنا مشيئته وإرادته متحدة .. فهو علم نظام الخير على الوجه الأبلغ والأكمل ، فلا تغير إرادته ومشيئته »⁽¹²⁾ .

اما عند الإنسان فالقدرة « تحتاج إلى إرادة متتجدة منبعثة من قوة شوقية تتحرك منها معًا القوة المحركة »⁽¹³⁾ ، فهذه الإرادة - عند الإنسان - كالقدرة ليست فيها ، بل خارجة عنا ، واردة علينا من خارج ، فذلك أن جميع ما يكون لنا من إرادة ومشيئة وفعل وادراك عقلي وحركة ، تكون بالقوة لا بالفعل ، ويحتاج إلى سبب معين - وهو الله كما سبق أن ذكرنا في القدرة - يخرج أحد الطرفين إلى الفعل ، ويكون سوق ذلك المعين المخصوص بالتقديرات ، فتكون جميع أفعالنا بقدر⁽¹⁴⁾ ذلك ان القوة المحركة سابقة للإرادة ، وهذه القوة المحركة من الله تعالى فيقول ابن سينا « لا تنهمض فيك إرادة إلا وقد تمثل قبلها في وهمك صورة شخصت بسببها منك همة

(11) ابن سينا : ابطال أحكام النجوم ص 54 .

(12) ابن سينا : الرسالة المرشية ص 11 .

(13) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 8 ف 7 ص 367 .

(14) ابن سينا : التعليقات ص 22 .

نوجّهت بك إلى قبلة»⁽¹⁵⁾ فالإرادة في الإنسان لا تصلح إلا بما أعطاها الله من قوّة .

كما يذهب ابن سينا إلى أنه لكي يتم لنا فعل عن إرادة ، لا بد من اتساق إرادتنا مع الأسباب الخارجة عنا والمحيطة بنا ، وفي هذا يتشابه ابن سينا مع الأشاعرة ، ولذا ينقد رأي المعتزلة ، القائلين بأن من يقول بوجود إرادة الله مع إرادة الإنسان فإن هذا يؤدي إلى القول بأن إرادة الله تعالى قد حلّت في قدرة الإنسان ، إلا أن ابن سينا يرى خطأً مذهبهم ، ويرى أن القول بأن إرادة الخالق حلّت قدرته⁽¹⁶⁾ هو وهم من المعتزلة .

ثم يفرق ابن سينا بين إرادة العبد وإرادة الباري ، في أن الإرادة تكون لنا بعد أن نتصور الشيء الملاائم ، فتفتّعل عنه ، أي نلتذ به ، فتنبعث منها إرادة أو شهوة ، ثم تنبعث منها إرادة أخرى لتحصله فتكون الإرادة واردة علينا من خارج ، ويكون لها سبب ، أما إرادة الباري فلا تكون له سبب ، لأنّه لا ينفع عن شيء ولا يكون له غرض في شيء ، بل يكون السبب في إرادته ذاته ، ولا يكون فيه امكان إرادة ولا امكان مشيّة⁽¹⁷⁾ .

فهناك إذن إرادتان يسلم بهما ابن سينا ، إرادة العبد ، التي تدخل في عداد الأسباب العامة وقد يصرفها صارف ، وفوق إرادة العبد إرادة الله التي صدر عنها الكون على أحسن نظام وكمال ، فكيف وفق ابن سينا إذن بين هاتين الإرادتين ؟

يسلك ابن سينا نفس الاتجاه الذي سبق أن سلكه الفارابي في هذا المجال ، وهو رد الأشياء إلى العناية الإلهية التي أوجدت الكون على أحسن نظام ، ورسمت لكل كائن طريقاً يسير فيه بمحض اختياره وإرادته ، في حدود السنن الكونية .

فإنسان ما هو إلا واحد من هذه الكائنات ، يتحرك بقدراته ويتصرف بإرادته دون خروج على النظام العام ، وهذا النظام هو ما يسميه بالقضاء ، «فما يوجد هو إرادة الله تعالى ، وما يناسب للإنسان من إرادة إلا بالاسم»⁽¹⁸⁾ .

(15) ابن سينا : رسالة في القضاء والقدر ص 56 .

(16) ابن سينا : المرجع السابق ص 58 .

(17) ابن سينا : التعليقات ص 22 .

(18) ابن سينا : رسالة القضاء والقدر ص 58 ، وهذا الرأي من ابن سينا يتفق مع رأي الأشاعرة ، وهو في هذه الرسالة يقف موقف مجادلة بين ثلاث شخصيات الأولى تمثل رأي المعتزلة ، وهي لإنسان يؤمّن بالحرمة الإنسانية ، ويقول بالاختيار ، فيرى أن الإنسان حر في أفعاله ، والدليل على ذلك ما يعرف بالوعد المرغوب والوعيد المرهوب ص 50 ، أما الشخصية الثانية فهي تمثل موقف الأشاعرة من أن الإنسان لا

وببناء على هذا يعتقد ابن سينا ان كل أفعالنا بتدبیر الله ، ونحن مخيرون عليه ، لأن كل فعل لنا ، وكل إرادة ، وكل تدبیر ، لما كان حادثاً كان سببها الحركة ، وتلك الحركة حركة إلى أن يتنهى إلى الحركة الأولى ، فإذاً « كل أفعالنا وإرادتنا وتدابيرنا بقدر ونحن مخيرون عليه »⁽¹⁹⁾ .

فالنفس مكرهه على دخول البدن ، مكرهه على فرائه ، فابن سينا يعتبر ان هبوط الروح من عالم الأرواح لم يكن برضاهما ، ولكنها أجبرت على ذلك ، وانها بعد وصولها في الجسد فانها قد تكره فرائه ، فإذا شعرت انها مفارقة فجعت ، وفي ذلك يقول :

وصلت على كره إليك وربما كرهت فرائك وهي ذات تفجع⁽²⁰⁾
كما ان النفس لم تخلق العوائق التي تصدّها عن الترقى في معارج الكمال ،
وان التفاوت بين مقادير النفوس لا شك فيه ، فلا حيلة للنفس الإنسانية في تقديرها ،
ولا حيلة لها في رزقها لأنها مقسمة ومحددة لها .

ثالثاً : الإنسان مجبر على فعل الخير والشر .

الإنسان مجبر ليس له حرية أو إرادة ، والسبب في ذلك ما يرى ابن سينا ان « إرادتك موجبة ، وأفعالك نتائج وأقرب ما يساعد عليه من هواك انها ان لم تكن موجبة فهي كالموجبة ، ولو لا أن الاجبار ينطبق على معنى من الحمل المستكره لقضيت عليك بذلك مجبر ، فان لم تكن مجبراً فكمجبر »⁽²¹⁾ .

فيذهب ابن سينا إلى أن الإنسان ليس مختاراً بالفعل . ويدلل على ذلك ان « المختار في العرف هو ما يكون بالقوة ، ويحتاج إلى مرجع يخرج اختياره إلى الفعل ، فما داع يدعوه إلى ذلك من ذاته أو من خارج ، فيكون الإنسان بناء على ذلك مختاراً في حكم مضطري »⁽²²⁾ .

= إرادة له ، وانه مجبر على أفعاله فإن لم تكن مجبراً فكمجبر من 60 ، والشخصية الثالثة هي شخصية حي بن يقطان ، وهو فيها يعبر عن آرائه الخاصة .

(19) ابن سينا : التعليقات ص 131 .

(20) ابن سينا : القصيدة المزدوجة ضمن كتاب منطق المشرقيين نشرة المكتبة السلفية ص 4 ، ابن أبي أصيوعة : عيون الأنباء من طبقات الأطباء ج 3 ص 15 .

(21) ابن سينا : رسالة القضاة والقدر ص 59 ، 60 .

(22) ابن سينا : التعليقات ص 51 .

ويشرح ابن سينا هذا المعنى بقوله بأن «المختار منا لا يخلو في اختياره من داع يدعوه إلى فعل ذلك ، فإن كان الداعي الذي هو الغاية موافقاً لا قوى القوى فيما قيل فلأنَّ مختاراً فيما يفعله»⁽²³⁾ وفي حالة أخرى لا يوافقنا منها ذلك الداعي فيكون صدور الفعل منا على سبيل الاكراه .

فالمحترر بالحقيقة هو الذي لا يدعوه داع إلى فعل ما يفعله والمختار بالحقيقة هو الله تعالى لأنَّه لم يدعه داع إلى ذلك غير ذاته وخيريته ، وهو لم يكن مختاراً بالقوة ثم صار مختاراً بالفعل ، بل لم يزل مختاراً بالفعل ومعناه انه لم يختار غير ما فعله ، وإنما فعله لذاته وخيريته لذاته لا لداع آخر .

ويعتقد ابن سينا ان الأول لما كان هو الخير كان صدور الأشياء عنه صدور ما لو صدر عن غيره ، كان طلبه فيه الخير ، فلما لم يختلف فيه الغاية والفاعل كان صدور هذه الأشياء عنه ، لا لغاية خارجة عن ذاته ، كان بالحقيقة هو المختار⁽²⁴⁾ . وليس الأمر كذلك في الإنسان ، وعليه فالإنسان ليس مختاراً في فعل الخير أو الشر ، فالأفعال الاختيارية لا تصح إلا في الأول وحده .

اما الإنسان فلا يصح فيه الاختيار الحقيقي وسيبه ان الإنسان عنده له قوتان قوة تطلب خلاف ما تجبر عليه ، وقوة تحاول ضد ذلك ، والأول ليس فيه ذها لأن صدور الأشياء عن ذاته هو بحسب خيريته ، وتلك الأشياء غير منافية لذاته فلا يكون هناك تنازع بين الإرادة والاختيار عند الأول .

وهنا يخالف ابن سينا المعتزلة في قولهم ان «الاختيار بالداعي يكون اضطراراً»⁽²⁵⁾ ، كما أنهم رأوا انهم إذا أثبتوا له أحوالاً مثل الأفعال الإنسانية والقدرة والإرادة الإنسانية كان نقصاً له ، ولم يعلموا ان هذه الأحوال التي لنا هي نقصانات ، ولم يعرفوا أيضاً الكمال الحقيقي بل ذهبا إلى أن الاختيار للعبد دونا عن الله تعالى فقالوا «انها للكاسب دون المدبر»⁽²⁶⁾ ويرى ابن سينا خطأ مذهبهم هذا ، لأنهم يطلقون على الله صفة المجب والمرکره على فعل الخير وربما ما دفع بالمعتزلة إلى هذا القول ، ما يشاهدونه من صدور شرور عن الأفعال الإنسانية ، فإذا قيل ان هذه الأفعال

(23) ابن سينا : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(24) ابن سينا : المرجع السابق ص 52 .

(25) ابن سينا : المرجع السابق ص 53 .

(26) ابن سينا : رسالة القضاء والقدر ص 50 .

ليست للإنسان ، بل الله فاعلها فمعنى ذلك ان ما يصدر عن هذه الأفعال من شرور فهو منسوب إلى الله تعالى لذا فهم يصررون أفعال الإنسان على اختياره وحريته ، وعن هذا الرأي يذكر لهم ابن سينا رأي أحدهم فيقول « ورفقي كما تعرفونه من تجافيه عن أفعالنا يرثخ بينه وبين أعمالنا ، ويصر ما يفعله ، ويؤثر عن اختيارنا ، لا يضر بعروقه في بقعة القضاء ولا يسقيها من شراب القدر » (٢٧) .

اما عند ابن سينا ، فأفعال الإنسان من خير وشر فهي راجعة إلى التقدير والتقدير ، والنظام المقرر سابقاً للعالم ، لانه لا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجة التي ليست باختياره ، وتستند تلك الأسباب إلى التقدير ، والتقدير يستند إلى القضاء ، والقضاء ينبع عن الأمر الإلهي ، والعلم الإلهي ، فكل شيء يقدر « فإن ظن ظان أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء ، استكشف عن اختياره ، هل هو حادث فيه ، بعد ما لم يكن ، أو غير حادث فيه فإن كان غير حادث فيه ، لزم أن يصحبه ذلك الاختيار ، ولزم القول بأن اختياره غير مقتضى فيه من غيره ، وإن كان حادثاً ، فلكل حادث محدث ، فيكون اختياره عن سبب اقتضاه محدث أحده ، واما أن يكون هو أو غيره ، فإن كان هو نفسه ، فلا يخلو اما أن يكون إيجاده لاختيار بالاختيار وهذا تسلسل إلى غير نهاية ، أو يكون وجود الاختيار فيه ، لا باختياره ، فيكون محمولاً على ذلك الاختيار من غيره ، وينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه ، التي ليست باختياره ، فينتهي إلى الاختيار الأزلي ، الذي أوجب الكل على ما هو عليه فإنه وإن انتهى إلى اختيار حادث عاد من الرأس إلى الإرادة الأزلية (٢٨) .

فالإنسان ليس مجبراً فقط في أفعاله ، بل ان حركة نفسه فيما يعتقد ابن سينا هي أيضاً حركة اضطرارية ، ويشبهها بالحركة الطبيعية ، بأنها مضطرة ، وحركاتها تسخيرية ، وان الفرق بينها وبين الطبيعة أن « النفس تشعر بأغراضها والطبيعة لا تشعر بأغراضها » (٢٩) . فالأفعال الإنسانية فيما يذهب ابن سينا هي أقرب إلى الأفعال الطبيعية التي ليس لها اختيار ، وإن كان ما يفرقها عن أفعال الإنسان ان الطبيعة جامدة لا تشعر بما يصدر عنها من أفعال والإنسان يشعر بأفعاله .

(٢٧) ابن سينا : المرجع السابق ص 44 .

(٢٨) ابن سينا : رسالة في القوى الإنسانية ص 45 ، 46 .

(٢٩) ابن سينا : التعليقات ص 53 .

وفي هذا يردد ابن سينا قول الله تعالى ﴿ خلقت هؤلاء للنار ولا أبيالي وخلقت هؤلاء للجنة ولا أبيالي وكل ميسر لمن خلق له ﴾⁽³⁰⁾ ، أو كما يذكر في عبارة أخرى يقول فيها : ﴿ اعملوا فكل ميسر لما خلق له ﴾ ويشهد بهذه العبارة في العديد من كتبه ليبين بها أن الإنسان مسير ، وليس مخيراً فالاختيار الحقيقي لله تعالى ، ذلك أن اختياره تعالى للخير . « فالفعال الاختيارية في الحقيقة لا تصح إلا في الأول وحده »⁽³¹⁾ .

فالخير منتشر في الوجود وهو عام ، وكذلك الفيض الإلهي عام من غير تجل ولا تخصيص ، فإذا عجز الناس بعد ذلك عن تلقي الخير الفائض أو تفاوتوا في تلقيه فذلك راجع - فيما يرى ابن سينا - إلى نقص فيهم وقصور في قابلتهم .

وابن سينا بهذا القول قد أصاب هدفين : فهو دافع عن العدالة الإلهية في أنها لا تدفع الإنسان إلى فعل الشر ثم تحاسبه عليه ، وفي ذات الوقت أثبت للإنسان الحرية في اختيار أفعاله ، وحمله مسؤوليتها ، بل انه رفع من معنويات الإنسان ، وبعث في نفسه الأمل لانه إذا كان نظام العالم على هذا التحو ، فلماذا اليأس ، لا جرم في أن عالمنا ناقص ، ولكن الإنسان بالعلم والإرادة قادر على التخلص من هذا النقص ليكون أكثر استعداداً لتقبل الفيض الإلهي وتمثل هذا الخير وهو ما سنعرضه في فصل السعادة .

فالقضاء الإلهي كله خير وللإنسان فيه حدود يجب أن يتلزم بها في قدره فإذا كان فعله في حدود القدر المسموح له كان فعله على الخير ، أما إذا ابتعد عن هذا القدر كان فعله شر واستحق العقاب على هذا الشر .

فهل يقال حينئذ ان العقاب شر ، وان الثواب خير ، أم ان كلامهما خير ؟ هذا ما سنعرفه عند عرض رأيه في الثواب والعقاب .

(30) ابن سينا : الشفام 9 ف 6 ص 442 ، رسالة القضاء والقدر ص 68 ، وأيضاً النجاة 3 290 ، وفي هذا القول يتشابه ابن سينا مع اخوان الصفا في قولهم « ان ليس أحد من المخلوقين ب قادر على شيء من الأشياء ، ولا عمل من الأعمال إلا ما قدره الله تعالى ، وقوه ويسره له أنظر رسائل اخوان الصفا ج 4 ص 35 وكذلك يتشابه مع قولهم (كل ميسر لما خلق له) ص 36 . . .

(31) ابن سينا : التعليقات ص 53 .

الفصل الثالث

الثواب والعقاب وعلاقته بالخير والشر

تمهيد

بعد أن يوضح ابن سينا أن الإنسان يتصرف في حدود الأسباب التي هي موجودة مسبقاً عند الله تعالى ، فهو يتصرف بما يوجبه القضاء ، وهو علم الله السابق ، فليس للإنسان حرية في الخروج عن هذا النظام السابق ، فهو مجبـر في صورة مختار ، فـكـل شيء مـقـدـر للإنسـان ، فإذا كان الإـنسـان في فـعلـه لا يـخـرـج عن قـدرـه ، وأـفـعـالـه صـادـرـة على سـبـيلـ الـوـجـوبـ ، فـلـمـ يـعـاقـبـ ؟ وـهـلـ يـعـاقـبـ على أـفـعـالـهـ هوـ مـجـبـرـ عـلـيـهـاـ ؟ وـالـلـيـسـ العـقـابـ هوـ شـرـ بـالـنـسـبـةـ لـلـإـنـسـانـ ؟ وـكـيـفـ يـصـدـرـ العـقـابـ الـذـيـ هوـ شـرـ عـنـ اللـهـ الـذـيـ هوـ خـيـرـ ؟ هـذـاـ مـاـ سـتـبـيـنـهـ عـنـ عـرـضـ رـأـيـ ابنـ سـيـنـاـ فـيـ الثـوـابـ وـالـعـقـابـ ، وـكـذـلـكـ عـرـضـ مـوـقـفـهـ مـنـ السـابـقـيـنـ عـلـيـهـ فـيـ هـذـاـ المـوـضـوـعـ .

أولاً : رأي ابن سينا في الثواب والعقاب وعلاقته بالخير والشر

1 - تعريف الثواب والعقاب :

يبدأ ابن سينا الحديث عن موضوع الثواب والعقاب بأن يقدم تعريفاً لهما ، فيرى أن « الثواب هو البقاء في العناية الإلهية⁽¹⁾» وهو حصول استكمال النفس لكمالها الذي تتشوقه ، والعقاب تعريض النفس الغير المستكملة لأن تستكمل ، ويلحقها في

(1) ابن سينا : رسالة في إثبات النبوات ص 84 ، وأيضاً محمد كاظم : ابن سينا ص 154 .

ذلك أدى من قبل جهلها ونقصانها ، « والحال في ذلك شبيه بالحال في المريض إذا عولج بما يكرهه ليعقه ذلك صحة »⁽²⁾ .

ويرى ابن سينا أن المقصود بالعقاب والثواب هو الإنسان فقط ذلك أن البهائم مهملة عن الخطاب ، مسلمة من الحساب والعقاب والثواب ، وأما « الإنسان فمخاطب ، مثاب معاقب لامثال الأوامر والنواهي الشرعية والعقلية »⁽³⁾ .

2 - العقاب حتى تخلص النفس من شرورها :

يرى ابن سينا أن العقاب هو أمر حتى ، لأنه - حسب تعريف العقاب - هو تعريض للنفس الناقصة لأن تستكمل فهو ضروري وحتمي للنفس الناقصة ويمثله بأنه « كالمرض للبدن على نهمه ، فهو لازم من لوازم ما ساقت إليه الأحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ، ولا من وقوع ما يتبعها »⁽⁴⁾ فالعقاب هو نتيجة لما قامت به النفس من شرور ، وهو يخلصها مما لحقها من شرور لتصبح وتصبح نفساً نقية صافية .

فالعقاب لازم من لوازم فعل الإنسان ، مثال ذلك أن الإنسان لما احتاج إلى تناول الغذاء ، ويبقى عند كل هضمة لطخة من الفضلات يجتمع في بدن الإنسان لطخات هي فضلات من هضم كثيرة رديئة حتى إذا أثرت الحرارة الغريبة فيها اشتعلت وحدثت الحمى ، فكذلك العقاب فإن الإنسان إذا فعل أفعالاً رديئة ، تنتعش في النفس بحسب كل فعل ملكة رديئة ، ويجتمع على مرور الأيام ملكات متعددة ، تبقى ما دامت متعلقة بالبدن ، وإذا فارقت البدن تأذت بها تأذياً عظيماً ، فالعقاب هو لازم للأفعال المذمومة ، وارد على النفس منها لا من الخارج فهي نار الله الموقدة التي تتطلع على الأفئدة .

3 - كيف صدرت العقوبة التي هي شر من الله الذي هو خير ؟

يرى ابن سينا أن ما صدر عن الله تعالى في البداية هو الخير ، لأنه قد جعل للنفس كمالاً معيناً مخصصاً لها ، حين كانت لا تزال في العلم الإلهي ، وعند وجودها في هذا العلم كلفها بما هي مستعدة له ، ولكن هذا الكمال لا تستطيع

(2) ابن سينا : التعليلات ص 114 ، وأيضاً انعام الجندي : دراسات في الفلسفة ص 133 .

(3) ابن سينا : رسالة في ماهية العصالة ص 2 .

(4) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 27 ص 742 وأيضاً دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص 187 .

الحصول عليه إلا عندما يكون لديها استعدادات تحصل من أفعالها ، لكن النفوس لا تستطيع أن تحصل على هذا الكمال بسهولة ، لأن فيها نزاعاً بين القوى العقلية التي هي خيرها وكمالها ، وبين قوى الشر المتمثلة في القرى الغضبية والشهوية ، لذا وجب على الإنسان أن يقاومها للحصول على كماله الذي هي خيره ، ولذا يساعد الله تعالى بالتخويف من العقاب ، فالعقاب ليس إذن شرًّا بل هو خير ، فصدوره عن الله هو صدور للخير وليس صدوراً للشر .

فالتخويف من العقاب هو خير ولازم ، « فوجب أن يكون التخويف موجوداً في الأسباب التي ثبت فتنفع في الأكثر »⁽⁵⁾ . لذا كان التخويف والعقاب الصادر عن الله هو من فعله للخير .

ويرى ابن سينا أن الخير سابق على الشر في العقاب ، وأن التخويف سابق في التقدير على العقاب ، أي انه تعالى أذنر الإنسان أولاً بالعقاب⁽⁶⁾ فإذا فعل الشر بعد ذلك لزمه العقاب فالتخويف متقدم في التقدير على العقاب ، ولا محظوظ منه أصلأ⁽⁷⁾ .

كما أن من إفاضة الخير من الله تعالى عند ابن سينا ، انه أرسل الأنبياء والرسل لأن التكليف احتاج إلى شارع وحافظ ، فلذا وجب على النفس أن تتلزم بصدور الخير الذي جاء به الرسل محدثين له مكلفين الإنسان به ، فالتكليف على الرغم من انه يجب أن يكون عقلياً سابقاً على الرسل ، الا انه من الرحمة الإلهية ان أرسل الرسل لارشاد الإنسان إلى الخير .

ويعتقد ابن سينا ان العقاب هو خير ، لانه شيء عادل للنفس ، وهو نتيجة لفعلها وعدم التزامها بالحدود المصرح لها به ، والذي حدده لها الرسل والمشروعون ، والعقاب يكون على شيء باق بعد الموت ، وهو لا محالة معترف بذنوب وأفعال يستحق عليها العقاب ، وهو مع ذلك معترف بحاكم عادل يعاقب على

(5) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 27 ص 743 ، وأيضاً قطب الدين الرازي : شرح الإشارات المعروفة بالمحاكمات ص 453 .

(6) الرازي : المرجع السابق ص 454 ، وللمقال بأن التقدير سابق على العقاب مأخوذ من الآية القرآنية « انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأباين أن يحملنها وأشفقمنا وحملها الإنسان » الأحزاب آية 72 وهذا يعني أن الله عرض أمر الأمانة والتكليف على الأرض والجبال ، مع ما يتبين عن هذا التكليف من عقاب فرفضوها ورخص بها الإنسان ، فكان التخويف سابقاً على العقاب .

(7) الرازي : المرجع السابق ص 454 .

السيئات لا على الحسنات⁽⁸⁾ ، ولذا « وجب على الإنسان أن يحترم من الذنب ويحيط به »⁽⁹⁾ فكان العقاب دافعاً للإنسان على اجتناب الشر ، وهو « لازم عما ارتكبه من الأفعال المنهية عنها ولذا عاقبه الله تعالى على عصيانه »⁽¹⁰⁾ .

ويعتقد ابن سينا انه من الخير أيضاً أن يصدق الله تعالى في عقابه ، فكان واجباً عليه إذا وعد بالثواب وتوعد بالعقاب أن يصدق في قوله ، لأن التصديق تأكيد للتخييف ، فالبقاء بذلك التخييف ، بتعذيب المجرم تأكيد للتخييف ومقتضى لازدياد النفع فهو حسن وخير ، فإذا كان التخييف من الأفعال الخيرة لله تعالى ، فكذلك التصديق به « فإذا عرض من أسباب القدر ، أن عارض واحد مقتضى التخييف والاعتبار ، فركب الخطأ وأتى بالجريمة وجب التصديق لأجل الغرض العام »⁽¹¹⁾ ، وهذا ما يؤدي بنا إلى الخطورة التالية وهي أن العقوبة والتصديق بها من لوازم خير العالم وصلاح نظامه .

4 - العقاب خير لأنه يؤدي إلى خير العالم ونظامه :

وقد يعترض البعض على ابن سينا بأن هذه العقوبة ليست خيراً بل هي شر وعذاب للعقاب ، يجيب ابن سينا عن ذلك بأنه ربما يكون هذا شرًّا بالنسبة إلى الشخص المعذب ، ولكنه خير بالنسبة إلى الكثرين من نوعه ، وهذا الشخص المعذب هو جزء أقلي والمهم هو المجموع الأكثري ، لذا يرى انه لا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلي ، كما لا يلتفت الجزء لأجل الكل فيقطع عضو يؤلم لأجل البدن بكليته يسلم⁽¹²⁾ وهنا يكرر ابن سينا الفكرة التي سبق أن ذكرها في العناية بأن المقصود هو العناية بالكل وليس الوقوف بالعناية عند حدالجزئي فقط ، فالعقوبة وان كانت شرًّا بالقياس إلى الشخص المعذب لكنها سبب لكلمات باقي النفوس ، ولا يلتفت إلى ذلكالجزئي ، لأن ترك خير كثير من أجل شر يسير هو شر كثير ، فهو من جملة الخير الكثير الذي يلزم شر قليل ، وعامة الناس تتفق على خيرية قطع العضو الفاسد لأجل سلامة البدن كله فكذلك تعذيب فرد ، فإنما هو عرض من أجل ذلك القصد الخير .

(8) ابن سينا : رسالة عدم الخوف من الموت من 53 ، 54 .

(9) ابن سينا : المرجع السابق من 54 .

(10) : قطب الدين والرازي : شرح الاشارات من 452 .

(11) ابن سينا : الاشارات ن 7 ف 27 من 743 .

(12) ابن سينا : المرجع السابق من 744 .

ويضرب ابن سينا مثلاً آخر يثبت به خبرية العقوبة التي تؤدي إلى حفظ النظام وصلاح العالم فيقول ان « الشيء الواحد الجزئي الذي تتواافق إليه الأسباب ، وان كان مستنكرأ في العقل كسرقة السارق ، وزنا الزاني ، لو لم يكن نظام العالم محفوظاً ، فإن الأسباب المؤدية إليه هي الأسباب في حفظ نظام العالم ، وهو كالضروري التابع لها ، والعقوبة التي تلحق الزاني الظالم إنما تقع عليهمما لحفظ نظام الكل ، فإنه ان لم يتوقع المكافأة ، أو لم يخف المكافأة على ظلمه و فعله الشر والقبيح ، لم يقل عن فعله ولم ينجر ، فلم يبق نظام الكل محفوظاً »⁽¹³⁾ .

كما يذكر ابن سينا رأياً لأفلاطون في أن وجود العقوبة تؤدي إلى تقليل ما يصدر من شرور عن الإنسان ، لانه لو لم يكن عقاب لفعل كل إنسان ما يحلو له من شرور ، ولكن وجود العقاب يؤدي إلى التقليل من حدوث الشرور فلو أن « مائة جزء من الفساد كان يمكن وقوعها لولا النهي ، وإذا دخل النهي وقع خمسون جزءاً من الفساد ، ولو لم يكن نهي وقع مائة جزء »⁽¹⁴⁾ ، كما ذهب أفلاطون إلى أن في عقاب الله للأشرار نفعاً لهم⁽¹⁵⁾ فصدور العقوبات التي يظن العامة انها شر للعقاب أو هي شر عن الله تعالى ، في الحقيقة خير للإنسان أولاً لأنها تردعه وتدفعه إلى عمل الخير كما أنها تؤدي إلى صلاح العالم ونظامه .

ثانياً : نقد ابن سينا لرأي المعتزلة في أن الشر أكثر من الخير في الشواب والعقاب

1 - رأي المعتزلة في الشواب والعقاب :

يرى الأشعري أن المعتزلة في مسألة الشواب والعقاب اختلفوا على مقالتين الأولى « قول ابراهيم النظام وهو لا يكون الشواب إلا في الآخرة ، وإن ما يفعله الله سبحانه بالمؤمنين في الدنيا من المحبة ، والولالية ليس بثواب ، لانه إنما يفعله بهم ليزيدوا إيماناً بالشكر عليه »⁽¹⁶⁾ وكذلك يذهب الخياط والشهرستاني في ذكر رأي « النظام » عن الشواب والعقاب انه « لا يوصف الباري تعالى على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً ، ولا على أن ينقص منه شيئاً ، وكذلك لا ينقص من نعيم أهل

(13) ابن سينا : التعليقات من 47 .

(14) ابن سينا : رسالة في سر القدر ص 3 .

(15) أفلاطون : محاورة الجمهورية - ترجمة فؤاد زكريا ص 70

(16) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص 266 .

الجنة ، ولا أن يخرج أحداً من أهل الجنة ، وليس ذلك مقدوراً له »⁽¹⁷⁾ .

وقال سائر المعتزلة « ان الثواب يكون في الدنيا ، وأن ما يفعله الله سبحانه من الولاية والرضى على المؤمنين فهو ثواب ، فالثواب هو الجزاء على الأعمال الحسنة »⁽¹⁸⁾ هذا هو قول المعتزلة جملة كما يذكر عنهم ، أما إذا أخذنا رأي القاضي عبد الجبار باعتباره ممثلاً لغالبية رأيهم ، فماذا يكون رأيه ؟

يذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الثواب « مما لاحظ فيه لغير المكلف والمكلف مختص باستحقاقه »⁽¹⁹⁾ فالثواب يقع على المكلف وهو الإنسان العاقل ، أما الجماد أو غير العاقل فلا تكليف عليه ، ولا يحق له ثواب ، وهذا يتفق مع رأي ابن سينا أن العقاب للإنسان فقط . كما سبق أن ذكرنا .

ثم يطرح القاضي عبد الجبار تساؤلاً حول لما يحق الثواب على الله تعالى إذا أطاعه الإنسان ؟ يجيب بقوله « لانه قد ألزم الأمور الشاقة ، فلولا انه يستحق بها الثواب لقيح منه أن يوجها على ما فيها من المشقة ، فإن قيل لم يستحق العقاب إذا عصى فيما كلف ؟ قيل له : « لانه لو انه استحق العقاب بترك الواجب ، لم يحسن منه تعالى إيجابه ، كما لا يحسن منه إيجاب النوافل الأخرى في تركها »⁽²⁰⁾ .

2 - نقد ابن سينا للمعتزلة :

أ - ويختلف ابن سينا مع المعتزلة في نوعية العقاب ، فهو يرفض العقاب الجسماني ، ويقول بالعقاب النفسي فقط ، أما هم فيقولون بالعقاب الجسماني ولذا ينقد ابن سينا رأيهم بقوله « لا يجوز أن يكون الثواب والعقاب على ما يظنه المتكلمون من أجزاء الزاني مثلاً بوضع الانكال والاغلال ، واحراقه بالنار مرة بعد أخرى ، وارسال حياته ، والعقارب عليه ، فإن ذلك فعل من يريده التشفي من عدوه بضرر أو ألم يلحقه بتعديه عليه ، وذلك محال في صفة الله تعالى ، أو قصد من يريده أن يرتد عن المتمثل به عن مثل فعله ، أو يتزجر عن معاودة مثله ، ولا يتورّم أن بعد القيامة يكون تكليف أمر ونهي على أحد حتى يتزجر ويرتدع لأجل مشاهدة من الشواب

(17) الخياط : الانتصار ص 26 ، وأيضاً الشهريستاني : الملحق 1 ص 78 .

(18) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص 266 .

(19) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان ص 85 .

(20) القاضي عبد الجبار : المختصر - تحقيق د . محمد عمارة ص 229 .

والعقاب على ما توهموه»⁽²¹⁾، ويشبه قولهم بمثال لرجل «حضر زمرة ، وجمع حطبا ، وقال كل من أقل حصا من هذه الحصى ، قيد شبر ، أبنته طوداً من نصار ، وهبة من ياقوت ، وزبرجد ، ومن خالف جدعته وسملته ثم صلبته»⁽²²⁾ . ولذا يرفض ابن سينا القول بالعقاب على طريقة المعتزلة فيقول «أبعد من أن يكون في واجباته الوعيد بالجدع والسمل والصلب»⁽²³⁾ .

ويعتقد ابن سينا ان العقاب على ما تمثلوه إذا كان يوجد مشابهاً له في القرآن ، فإن ما يذكر فيه من آيات تدل على عقاب جسماني هو ما يفهمه العامة على الظاهر ، فكان السبب في القول به تقريره لفهم العامة ، حتى إذا كان هذا مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الإلهية ، أي ليس بشر ، أما الخير فهو القول بالعقاب التنسبي فقط فإذا «سلم معاقب من خارج فإن ذلك أيضاً يكون حسناً»⁽²⁴⁾ .

ب - يختلف رأي ابن سينا عن رأي المعتزلة في عدد المعاقبين والمثابين ، ذلك أنهم قالوا «بإثابة الأقلين جداً وهم السمحاء بالطاعة ، ومعاقبة للأكثرين جداً»⁽²⁵⁾ .

ولكن ابن سينا من مبدأ إفاضة الخير لا يريد تمشية ما صرخ به المعتزلة ، بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الإلهية في هذا الباب ، ويرى انه ليس فيما ورد من التنزيل حكم بأن الهالكين أكثر من الناجين ، بل يمكن أن يوجد فيه ما ينافق هذا لحكم .

فإذا قيل أن سبب عقاب الأكثريّة هو ان الإنسان تتنازعه قواه مثل القوة الشهوية والقدرة الغضبية ، وهذا ينبع شروراً كثيرة تؤدي إلى عقاب الأكثريّة ويدرك ابن سينا رأيهم في ذلك قائلاً انه ربما تأسى أحوال الأمور التي في العالم إلى أن يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد ، وفي الحق ، أو فرط هيجان غالب عامل من شهوة ، أو غضب ضار في أمر المعاد ، وتكون القوى المذكورة لا تغنى عنانها أو تكون بحث

(21) ابن سينا : رسالة في سر القدر ص 4 وأيضاً زهدي جار الله : التزعة الإنسانية ضمن الكتاب الذهبي ص 268 .

(22) ابن سينا : رسالة في القضاء والقدر ص 61 .

(23) ابن سينا : المرجع السابق ص 63 .

(24) ابن سينا : الاشارات ، ن 7 ف 27 ص 743 .

(25) ابن سينا : رسالة القضاء والقدر ص 63 .

يعرض لها عند المصادرات عارض خطأ ، وغلبة هيجان ، وذلك في أشخاص اسر من أشخاص السالمين وفي أوقات أقل من أوقات السلامه⁽²⁶⁾ . فإذا كان اعتماد المعتزلة في قولهم السابق هو أن الشر هو الصفة الغالبة على الإنسان ، فان ابن سينا يرى العكس ، لانه حتى لو كان القول باتباع الشهوة بالنسبة للقوة الشهوانية وبحسب القوة الغضبية طاعة الغضب ، إلا أن هذا في حد ذاته ليس شرًا ، لانه كمال لهذه القوى ، التي تحدث عنها فهو من هذه الناحية خير ، « فالقوة البدنية لا تفارق القوة العقلية⁽²⁷⁾ ، فوجود الشر عنده مرتبط بالخير .

أما تدليله على عكس وخطأ رأي المعتزلة أن الناجين هم الأقل ، فيذكر ابن سينا انه كما في أحوال البدن ثلات هيئات ، حال البالغ في الجمال والصحة ، وحال من ليس ببالغ فيما ، وحال القبح والسلق ، والأول والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطاً وافراً ، أو معتدلاً أو يسلمان ، كذلك حال النفس في هيئاتها ، حال البالغ في فضيلة العقل والخلق ، وله الدرجة القصوى في السعادة الأخروية ، وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات ، إلا أن جهله ليس على الجهة التي تؤدي إلى ال�لاك في الآخرة ذلك أن الجهل لا يؤدي إلى العذاب والأذى فتكون الغلبة في النهاية للناجين لأن « كل واحد من الطرفين نادر ، والوسط غالب ، وإذا أضيف إلى الطرف الفاضل صار لأهل النجاة غلبة وافرة⁽²⁸⁾ .

ويشرح قطب الدين الرازي قول ابن سينا في أن ما يوجب العقاب هو الجهل المركب فإن هذه الصفة نادرة إذ ليس كل خلق رديء موجباً للعذاب ، بل ما يتمكن في النفس ، كما ان العذاب ليس سر مدياً ، بل هو « عذاب محدود إذا قوبل بالسعادة الأبدية الحاصلة بعده يغلب بعده السعادة⁽²⁹⁾ .

ولذا فإنه بناء على هذا الرأي ينقد ما ذهب إليه الآخرون من أن المعدبين على الجهل يهلكون الهلاك السرمدي ، فيرى أنه ليس بمنطبق على المتن ، لانه لم يثبت ال�لاك السرمدي بل العذاب المحدود .

وكذلك ينقد ابن سينا رأي المعتزلة في أن الناجين فقط هم السمحاء وهم

(26) ابن سينا : الاشارات ، ن 7 ف 23 ص 733 ، 735 .

(27) ابن سينا : حyi بن يقطان - الهاشمي ص 44 .

(28) ابن سينا : الاشارات ، ن 7 ف 23 ص 739 .

(29) قطب الدين الرازي : شرح الاشارات المسمى بالمحاكمات ص 451 .

الانقياء من الاثام ، لأن هذا القول لا يتفق مع مذهبه في التفاؤل ، لذا فهو يعارضه ويرى إنما يهلك الهلاك السرمدي من مثل ضربا من الجهل ، وإنما يعرض للعذاب المحدود ضربا من الرذيلة وجد منه ، وذلك في أقل أشخاص الناس » ولا تصنع إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ، مصروفة عن أهل الجهل والخطايا صرفا إلى الأبد واستوسع رحمة الله «⁽³⁰⁾ أو كمال يقال ان « رحمة الله واسعة وليس وقفا على عدد «⁽³¹⁾ .

ومن هنا يتضح ان ابن سينا أيضاً يطبق مذهبه في التفاؤل فيقول أن الخير هو أكثر من الشر في الآخرة ، ذلك ان المثابين أكثر من المعقابين ، بل ان رحمة الله تفيس على الأكثريه ، وليس وقفاً على عدد .

ح- ثم يندهم ابن سينا في قولهم ، انه تعالى يجب عليه إثابة المطيع ، وعقاب العاصي ، وليس له حرية في الاختيار ، بل هناك وجوب عليه سبحانه في العقاب والثواب ، ويدرك شارح الإشارات رأيهم بقوله « يجب عليه الإثابة على الطاعات ، إذ الاخلاص به قبيح وظلم ، أما العقاب فحسن أيضاً لارتكابهم المعاصي »⁽³²⁾ .

إلا أن قول المعتزلة بوجوب العقاب قول خاطئ فيما يذهب إليه ابن سينا ذلك انه لا يصح على الله تعالى ، لأن ما نقوم من طاعة لا تقادس بما نأخذ من ثواب ، « فإن كنت تضرب للآدميين ، فهل موقع طاعتنا في هذه الدنيا عندما نجازي به عنها في الآخرة ، إلا دون موقع نقل حصاء عن الجيلين ، بل دون دونه أو هل موضعها عند اعتداد الله الغني عنها إلا دون موضعها من اعتداد الرجل ، ودون دونه ، فأفترض الله الآن لما عرضت له ذلك المعنى في صنعه المويخ على أحواله ، العايش في أفعاله المسفة في أعماله ، لا تضرب للآدميين ، ولا تجعله غرض الأوهام ومحظ الظن ومعتقد القياس »⁽³³⁾ .

د- وينفذ ابن سينا المعتزلة في نقطة أخيرة وهي أن ما يورد من حديث الظلم والعدل من أفعال يقال انها من الظلم ، وأفعال مقابلة لها ، ووجوب ترك هذه والأخذ

(30) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 25 ص 741 .

(31) قطب الدين الرازي : شرح الإشارات ص 451 .

(32) قطب الدين الرازي : المرجع السابق ص 403 .

(33) ابن سينا : رسالة القضاء والقدر ص 63 .

بتلك على أن ذلك من المقدمات الأولية ، فغير واجب وجوباً كلياً⁽³⁴⁾ فيذهب في نقه لهم انه لا يجب على الله شيء سواء قبل انه عدل أو ظلم أو أنه لا يجب عليه فعل الخير وترك الشر ، فذلك ليس من المقدمات الأولية بل هي آراء محمودة في أن تقال عن الله .

ويرى ابن سينا ان السبب في انتشار هذه المقدمات عن المعتزلة ، أنها مشتملة على مصالح الجمورو ، فيرى ان كثيراً من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياح المصالح ، ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين ، وإذا حفقت الحقائق ، فيلتفت إلى الواجبات دون أمثالها⁽³⁵⁾ ، فهذه المقدمات قد يكون فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الأشخاص الإنسانية فقط ، ولذا فإن بناء أي بيان لأحكام أفعال واجب الوجود عليها غير صحيح ، وذلك بسبب اختلاف أمرنا وحكمنا عن حكم الله تعالى فالقياس هنا مختلف « فلو كان أمر الله تعالى كأمرك ، لما خلق أبا الأشبال أعمل الأنبياء » .

فلما كان حكم الله على الأشياء يختلف عن حكم الإنسان ، كان من المحال أن يقال انه يجب عليه هذا ، أو ذاك ، لانه سبحانه له حكمة يعجز عن معرفتها الإنسان أو الإحاطة بها كلها .

فإذا كان الله ذاته وصفاته وفعله خير ، فإن الأصل فيه فيضان الخير على الأكثريه ، فكان الخير منه يعم أكثر الناس ، في الدنيا والآخرة ، ومن الممكن أن يغفو سبحانه عن المعقابين في الآخرة ، فلا وجوب عليه في ذلك .

هذا فيما يتعلق بالخير والشر الذي قد يصيب الإنسان في الآخرة ، فما هو رأيه إذن عن الخير والشر الخاصين به في الدنيا ، وما هو الطريق الواجب عليه ابتعاه حتى لا يقع في دائرة المعقابين ؟

(34) ابن سينا : الاشارات ن 7 ف 27 ص 744 ، 745 .

(35) ابن سينا : المرجع السابق ص 746 .

الفصل الرابع

السعادة وعلاقتها بخير الإنسان

تمهيد

سبق أن انتهى ابن سينا في مسألة الثواب والعقاب إلى أن المعاقبين في الآخرة أقل من عدد المثابين ، أي أن الخير في الآخرة سيكون أعم من الشر ، بل يذهب كذلك إلى أن العقاب ليس بشر بل هو لأجل خير الإنسان ، لانه يؤدي إلى صلاح الأغلبية ، والتزامهم طريق الصلاح والخير .

فإذا كان هذا ما يذكره ابن سينا عن خير وشر الإنسان في العالم الآخر ، فما هو الخير والشر المتعلق بالإنسان في الحياة الدنيا ؟ وما هو الواجب عليه تحقيقه حتى يكون من المثابين ؟ أي من الذين ينالون الخير في النهاية .

نجد ابن سينا يبحث عما يهدف إليه الإنسان من خير ، ويعتقد أنه يتحقق له سعادته وخيره الخاص ، فقد كانت بعض المذاهب السابقة ترى أن الخير هو في اللذة ، لأنها تتحقق للإنسان سعادته ، فهل سيفتفق ابن سينا معهم في هذا الرأي ؟ وإذا كانت هي اللذة ، فما نوع من اللذات هو الذي يحقق السعادة ؟ والمقصود باللذة هنا ليست هي التي تؤدي إلى السعادة الدنيوية فقط ، بل السعادة الأخروية أيضاً عندما ينال الخير والثواب ، ويبعد عن الشر والعقاب .

أولاً : السعادة هي الخير الأعلى

يرى ابن سينا ، أن الخير الخاص بالإنسان هو بلوغ السعادة ، والسعادة

الحقيقة هي المطلوبة لذاتها ، والمستأثر بعينها ، ومن الظاهر أن ما يستأثر لذاته ، وسائل الأشياء يستأثر لأجله ، أفضل في حقيقة ذاته مما يستأثر لغيره ، أي ليس لذاته ، إذن فالسعادة هي أفضل سعي الحي لتحصيله⁽¹⁾ ، وهذا القول من ابن سينا يواافق رأي أرسطو في جعله الخير الأعلى هو السعادة⁽²⁾ ، أو في قول آخر ، يرى أرسطو أن الخير هو الغاية نفسها التي تبتغي⁽³⁾ .

فكل إنسان عند ابن سينا يبحث عن الخير الذي هو السعادة ، ولكن ما هو الشيء الذي يبحث عنه ، ونرحب فيه ؟

يذهب ابن سينا إلى أن كل الأحياء ترغب في اللذة ، ولذا فهو عند حديثه عن الخير الخاص بالإنسان الذي هو السعادة ، نجده يتناول موضوع اللذة ويتحدث عن أهميتها ، وأنواعها ودرجات أهميتها ، والعوائق التي تمنع من الحصول عليها ، ولذا فستتناول موضوع السعادة وعلاقتها باللذة لنرى أي لذة تحقق السعادة للإنسان ؟

ثانياً : العلاقة بين السعادة واللذة

1 - أنواع اللذات :

يقسم ابن سينا أنواع اللذات إلى قسمين ، القسم الأول : اللذات الحسية ومنها لذات حسية ظاهرة ، ولذات أخرى باطنية ، والقسم الثاني : هو اللذة العقلية .

وما يقصده ابن سينا من اللذات الحسية ، هي اللذات التي تتعلق بالحواس الظاهرة ، مثل لذة المأكولات ، والجماع وغيرها ، وأما الباطنية فتتعلق بالوهم والخيال ، كالرجلة والشوق ، والتصورات الشهوية والغضبية وغيرها .

ويرى ابن سينا خطأ العامة حين يعتقدون ، أن اللذات الحسية مثل المأكولات ، والمشروبات والمنكوحات ، هي أقوى اللذات ، وما عدتها فلذاته ضعيفة إن لم تكن معروفة ، فيخطيء وجهة نظرهم ، قائلاً « أنه قد سبق إلى الأوهام العامة أن اللذات القوية المستعملة هي الحسية ، وإن ما عدتها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقة »⁽⁴⁾ فالسعادة قد يظن بها أنها الفوز باللذات الحسية ، والسياسات

(1) رسالة السعادة من 222 .

(2) أرسطو : علم الأخلاق ص 175 ج 1 .

(3) أرسطو : المرجع السابق ص 189 .

(4) ابن سينا : الإشارات ، ق 4 ن 8 ف 1 ص 749 ، قطب الدين الرازي : شرح الإشارات ص 454 ، وأيضاً عبد الحليم محمود : التصوف عند ابن سينا ص 25 .

الدينوية ، وبين لمن تتحقق الأمور ان اللذات العاجلة ليس شيء منها بسعادة⁽⁵⁾ .
ويعقب على ذلك ان اللذات الحسية هي خيالات غير حقيقة ، وان كل لذة حسية لا تخلو عن نعائص جمة ، فيها ان كل واحدة لن تصفر لمعنطها عن شوب المكرورة ، أو يامن مترجحها عن وشك النقص ، أو أنها لن تخلو عن تعقب الملل في ذاتها أو في الشخصيات المستفادة منها .

ويضرب ابن سينا بعض الأمثلة الدالة على خطأ هذا الاعتقاد ، فيرى انه قد يعرض للاعب الشطرنج أقوى الملاذ الحسية ، كطعام ، أو نكاح ، فيرفضه لما يظنه من لذة الغلبة الوهمية ، أو تعرض هذه اللذات الحسية لآخر يكون طالباً لعفة أو رياضة ، فيتركها إيثاراً للحشمة ، فت تكون مراعاة الحشمة وهذه لذة باطنية ، أقوى من الطعام أو النكاح وهي لذة حسية ، أو مثال أناس كرام يرفضون الأنعام التي حصلوا عليها بالمنافسة ويتزكونها لغيرهم ، وكذلك أصحاب النفوس العالية الذين يستصغرون الموت ، والجوع في سبيل المحافظة على كرامتهم وحيائدهم أو يستصغرون الموت وهم يهجمون على أعدائهم ، وان توقعوا هلاكهم في سبيل ما يحملون عليه بعد موتهم .

ويستدل ابن سينا من هذه الأمثلة السابقة بأن اللذات الباطنية أقوى من اللذات الحسية ، فإذا كانت هكذا عند الإنسان ، فهي أيضاً كذلك عند الحيوان ويضرب مثالاً على ذلك ، بكلاب الصيد تحافظ على الفريسة على الرغم مما قد تشعر به من الجوع ، أو أنثى الحيوان التي تخاطر بنفسها في سبيل المحافظة على ولدتها ، فإذا كانت اللذات الباطنية أعظم درجة من اللذات الحسية الظاهرة فما ظنك بالعقلية⁽⁶⁾ ، فاللذة العقلية ، أقوى من اللذة الحسية سواء كانت باطنية أو ظاهرة لذة وجب أن لا نقييم وزناً لمن يرون أن السعادة لا تتحقق إلا في الأكل والشرب والنكاح ، ويجب أن ينصرهم مبينين لهم ان حال الملائكة حيث لا مأكل ولا مشروب ، لذل وأبهج وأنعم من حال الأنعام⁽⁷⁾ وعلى ذلك فاللذات درجات أدناها اللذة الحسية ، ومن هنا جاء تعريف ابن سينا ل Maheria اللذة والألم .

(5) رسالة السعادة ص 3 .

(6) ابن سينا : الاشارات ، ق 4 ن 8 ، ف 1 ص 751 ، وأيضاً عبد الحليم محمود التصوف ع 1 ابن سينا ص 26 .

(7) ابن سينا : الاشارات ص 752 .

2 - اللذة هي الخير ، والألم هو الشر :

يرى ابن سينا ان اللذة الأقوى هي ما كان ادراكتها أقوى ، وبناء على هذا يقدم تعريفه للذة « أن اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ، والألم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر »⁽⁸⁾ .

إلا أن الرازى يعترض على هذا التعريف عند ابن سينا بأن اللذة هي خير وكمال ، وأن الألم هو شر ، لأنه بحسب تفسير ابن سينا للخير والشر القائل بأن الخير هو الموجود ، وأن الشر هو المعدوم - وهو ما سبق أن عرضنا له - فتكون اللذة بناء على هذا التعريف هي انها ادراك الموجود ، وان الألم ادراك المعدوم ، وهذا باطل ، وسبب بطلانه ان القول بأن الألم ادراك المعدوم الا ان المعدوم لا يحس ولا يدرك ، وإذا قيل ان الخير هو اللذة وما يكون إليها ، والشر هو الألم وما يكون وسيلة إليه ، فمعنى التفسيرين بناء على ذلك « ان اللذة هي ادراك اللذة ، والألم ادراك الألم ، وهذا أيضاً واضح فساده »⁽⁹⁾ فيرفض الرازى مطابقة ابن سينا بين معنى الخير باللذة ، والألم بالشر .

وما يقصده ابن سينا بالخير والشر الناتجين عن اللذة والألم ، ليسا هما الخير والشر المطلق ، وإنما هما خير وشر بالإضافة إلى القوى الإنسانية المختلفة ، فلذا تختلف اللذة والألم ، أو الخير والشر ، بحسب القياس⁽¹⁰⁾ ، أي بحسب القوى النفسانية الخاصة بها ، لذة القوة الغضبية تختلف عن لذة القوة الشهوية وهكذا ، وهو ما سنوضحه عند الحديث عن السعادة وأصولها عند ابن سينا ، حيث يعرض من خلال الأصل الأول ان لكل قوة نفسانية لذة وخير ، ألم وشر يخصها .

3 - السعادة تقوم على أربعة أصول⁽¹¹⁾ :

الأصل الأول : ان لكل قوة نفسانية لذة وخير يخصها ، وألم وشر يخصها ، وأذى كل واحد منها ما يضاده ، وتشترك كلها في أن الشعور بموافقتها وملاءمتها هو

(8) ابن سينا : المرجع السابق ص 753 ، 754 ، النجاة ص 245 ، عيون الحكمة ص 59 ، وأيضاً عثمان نجاتي : الإدراك الحسي عند ابن سينا ص 62 .

(9) قطب الدين الرازى : شرح الاشارات ص 145 ، 146 .

(10) ابن سينا : الاشارات ص 756 .

(11) نجد ابن سينا يذكر أربعة أصول في رسالته في النفس ، وكتابه الهدایة ، والشفاء ، لكن الشهريستاني في الملل ج 2 ص 1141 يذكرها ثلاثة أصول . ولذا فإننا سنأخذ برأي ابن سينا من خلال كتبه وهو القول باربعة أصول .

الخير واللذة الخاصة بها ، وموافقة كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل .

الأصل الثاني : أن هذه القوى لها مراتب مختلفة .

الأصل الثالث : قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ما ، بحيث يعلم أنه كائن ولذيد ، ولا يتصور كفيته ، ولا يشعر بالتذاذة ما لم يحصل ، وما لم يشعر به . ويشتاق إليه .

الأصل الرابع : أن الكمال ، والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الداركة ، وهناك مانع أو شاغل للنفس فتكرهه ، وتؤثر ضده ، حتى إذا زال العائق رجعت إلى غريزتها .

إذا ما تقررت هذه الأصول الأربع ، وصلت النفس الناطقة إلى كمالها الذي هو سعادتها وخيرها ، وتفصيل هذه الأصول نقول :

الأصل الأول : يرى ابن سينا ان لكل قوة نفسانية لذة وضر يخصها ، مثال ذلك ان لذة الشهوة وخيرها أن يتأدي إليها كيفية محسوسة ملائمة للحواس الخمسة ، مثل لذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ دائرة الأمور الواقعية ، وموافقة كل واحد منها بالذات ، والحقيقة حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل⁽¹²⁾ .

الأصل الثاني : وفيه يذهب ابن سينا إلى أن هذه القوى النفسانية وان اشتراطت في هذه المعاني ، فإن مراتبها في الحقيقة مختلفة ، فالذى كماله أفضل وأتم والذى كماله أكثر ، ولذى كماله أدوم ، والذى كماله أوصل إليه ، وأحصل له ، والذى هو في نفسه أكمل فعلاً وأفضل ، والذى هو في نفسه أشد ادراكاً فاللذة التي له هي أبلغ وأوفر⁽¹³⁾ . وبناء على هذا الأصل تكون اللذة العقلية أشرف من اللذة الحسية ، بل أن اللذات العقلية على مراتب ، وسيتضح هذا عند المقارنة بين الادراك العقلي والادراك الحسي .

(12) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات ، 9 ، ف7 ص423 ، 424 ، رسالة في النفس ص149 ، الهدابة ص100 . وأيضاً النجاة ص291 ، وفي هذا يتفق ابن سينا مع أرسطو الذي يرى لكل فعل من الأفعال الإنسانية قوة تحدثه ، ولكل قوة من القوى الإنسانية لذة تخصها ، وأيضاً جميل صليباً : من أنلاطون إلى ابن سينا ص129 .

(13) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م9 ف7 ص424 ، رسالة في النفس ص148 ، وأيضاً النجاة ص292 .

الأصل الثالث : يعتقد ابن سينا أنه لا بد في معرفة اللذة أن يتم ذلك عن تجربة حتى نشعر بها ، ويتم الفعل ويحدث الكمال ، فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ما بحيث يعلم أنه كائن ولذيد ، ولا يتصور كفيته ولا يشعر باللذة منه ما لم يحصل ويشعر به ، ويضرب مثلاً على ذلك بالعنين ، فإنه يتحقق أن للجماع لذة ، ولكنه لا يشهيه ، ولا يحس نحوه بلذة ، ولا يتخيله ، وكذلك الأكمه عند الصور الجميلة ، والأصم عند الألحان⁽¹⁴⁾ .

ويرى ابن سينا أن اللذة العاقل لا يجب أن تقف عند مستوى اللذة الحسية فقط قائلاً : « يجب أن لا يتوهם العاقل كل لذة فهي كما للحمار في بطنه وفرجه »⁽¹⁵⁾ .

بل أن في المعرفة العقلية المتعلقة بمعرفة المبادئ العليا ، ومعرفة الله تعالى بما له من سلطان وجمال وبهاء وشرف وفضيلة تفوق هذه اللذات الحسية ، بل هي معرفة أجل من أن تسمى لذة ، ف تكون معرفته أجل وأفضل لذة للعاقل ، وهذه اللذات موجودة على الرغم من عدم مشاهدتنا له تعالى فإن المعرفة هنا تكون بالقياس ، ونحن هنا أشبه بالأصم الذي لم يسمع قط ، ولا يمنع ذلك عدم تخيل اللذة اللحنية ، وهو متيقن لطبيتها⁽¹⁶⁾ .

الأصل الرابع : يقرر ابن سينا في الأصل أن الكمال الملاائم ، قد يتيسر للقوة الdrakaة ولا يتم الاحساس باللذة ، ويرجع هذا إلى أمرين : أما أن يكون مانع وشاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده ، أو تكون القوة الdrakaة ممنوعة بضد ما هو كمالها ولا تحس به ، ولا تنفر عنه ، حتى إذا زال العائق ، ورجعت إلى غريزتها تأخذ به .

ومثال المانع الأول ، مثل كراهية بعض المرضى للطعم الحلو ، وشهوتهم للطعوم الرديمة الكريهة⁽¹⁷⁾ ولكن عند الرجوع إلى الحالة الطبيعية يعود إليه احساسه بالحلو وقد يكون ما يمنع النفس ليس كراهية ، ولكن عدم استلذاذ به كالخائف الذي يجد الغلبة أو اللذة ، فلا يشعر بها ولا يستلذاذها .

ومثال المانع الثاني ، وهو ما تكون القوة الdrakaة ممنوعة بضد ما هو كما لها ، مثال الممرور فقد لا يحس بمرارة فمه إلى أن يصلح مزاجه ، ويستنقى أعضاءه ،

(14) ابن سينا : الشفاء الإلهيات ص 424 .

(15) المرجع السابق ص 424 .

(16) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م 9 ف 7 ص 425 .

(17) ابن سينا : المرجع السابق ص 425 .

وكذلك الحيوان غير مشته الغذاء وهو أوفق له ، ويكون كارهاته ، فإذا زال العائق عاد إلى طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ، ويهلك عند فقدانه⁽¹⁸⁾ .

ثم يتحدث ابن سينا عن اللذات الخاصة بالعقل والعقليات ، فيرى أن الذي هو عند العقل خير ، فتارة وباعتبارات فالحق ، وتارة وباعتبارات فالجميل ، ومن العقليات نيل الشكر ، ووفر المدح والحمد والكرامة ، وبالجملة ، فإن هم ذوي العقول في ذلك مختلفة⁽¹⁹⁾ .

والقول السابق لابن سينا في تقسيم اللذة الخاصة بالعقل له قسمين : القسم الأول وهو من الوجهة النظرية للذة معرفة الحق ، والآخر وهو من الوجهة العملية للذة معرفة الجميل .

وكذلك يرى ابن سينا أن الكائنات تتفاوت في أمر اللذة الناتجة عن العقليات ، ذلك أن كلا يميل بفطرته إلى تحقيق الكمال الملائم له بحسب استعداده الطبيعي « فكل خير بالقياس إلى شيء ما فهو الكمال الذي ينحوه باستعداده الأول »⁽²⁰⁾ .

وعلى ذلك تكون كل الذة عند ابن سينا تتعلق بأمرتين :

1 - حصول كمال خيري للإنسان .

2 - ادراك الإنسان له من حيث هو كمال خيري .

ويعرض الرازى على هذا الرأى السابق لابن سينا ، لانه - أي ابن سينا - لم يفرق بين الخير والكمال فهما عنده بمعنى واحد ، على الرغم من أنهما متبايران في مفهومهما ، ويدرك قطب الدين هذا القول عن فخر الدين الرازى حين يقول : « ان الإمام (الرازى) اعترض بأن كلام الشيخ منها ، بأن الكمال والخير شيء واحد ، فذكر أحدهما يعني عن الآخر ، فذكر الشارح أنه خير باعتبار أنه مؤثر ، وكمال باعتبار البراءة عن القوة ، متبايران مفهوماً »⁽²¹⁾ .

ثم يضع ابن سينا شروطاً للشخص الذي يشعر باللذة بأنه يجب أن يكون سليماً وفارغاً ، أي محتاجاً إليها ، مثال غير السليم فهو عليل المعدة عندما يعاف الطعام للذيد ، وغير الفارغ هو ممتلىء المعدة عندما يعاف الطعام للذيد ، وكل واحد

(18) ابن سينا : المرجع السابق ص 425 .

(19) ابن سينا : الاشارات ، ق 3 ، 4 ، ن 8 ف 3 ص 756 .

(20) ابن سينا : الاشارات ، ق 4 ، ن 8 ف 3 ص 757 .

(21) قطب الدين الرازى : شرح الاشارات ص 457 .

منهما إذا زال مانعه لذته وشهوته وتؤدي بتأخر ما هو الان يكرهه⁽²²⁾ .

وإذا كان ابن سينا حدد شروط الاحساس باللذة ، فهو أيضاً يضع شروطاً للاحساس بالألم ، فيرى هناك أسباباً تمنع من الاحساس بالألم ، فقد يكون إما لسقوط القوة المدركة ، كالمريض في حالة الاحضار ، فإنه لا يحس بالألم القاسي ، واما لعائق كأن يكون مخدراً ، فإذا أبعت القوة أو زال العائق عظم الألم⁽²³⁾ ، مثال ذلك « الألم العظيم مثل حرق النار ، وتبريد الزمهرير بأن لا يحس البدن آفة فلا يتأذى بها حتى تزول الآفة فيحس حينئذ بالألم العظيم⁽²⁴⁾ .

ويرد ابن سينا على من يذهب إلى انه قد توجد اللذات ولا نحس بها في بعض الأوقات ، مثال ذلك الصحة والسلامة ، فهما على الرغم من ملاصقتهما للنفس ، وعلى الرغم مما لها من أهمية ، فقد لا نهتم بالصحة والسلامة بمقدار ما نلتذ بالمذاق الشهي ، وجواب ابن سينا على هذا الاعتراض ، على فرض تسليمه به ، أن شرط اللذة ليس حصول الشيء المذيد فقط ، وإنما هو حصوله والشعور به معاً .

فاللذة في نظره - كما سبق ان عرفناها - هي إدراك كمال يحصل لمدرك ما ، وهذا الكمال خير لذلك المدرك ، وربما يكون لاستمرار المحسوسات وتكرارها هو الذي يصرفنا عن الشعور بذلك ، إذ تصبح عاديه ، إلا أن المريض الذي طال به المرض يجد عند الرجوع إلى الحالة الطبيعية لذة عظيمة⁽²⁵⁾ وإذا قيل أن بعض المرضى يكرهون الطعم الحلو ، فليس هذا طعناً في تعريف اللذة ، لأن هذا الحال لا يشعر به المريض من حيث هو حلو ، وهو من أجل ذلك ليس خيراً له في حالته المرضية .

وعلى ذلك يكون التعريف الكامل للذة فيما يرى ابن سينا هو « أن اللذة هي إدراك كذا من حيث كذا ، ولا شاغل ولا مضاد للمدرك ، فإنه ان لم يكن سالماً وفارغاً ، أمكن أن لا يشعر بالشرط »⁽²⁶⁾ أي باللذة .

(32) ابن سينا : الاشارات ، ق 3 ، 4 ، ن 8 ف 6 ، ص 760 .

(23) ابن سينا : المرجع السابق ص 761 ، عيون الحكمة ص 59 ، النجاة ص 393 ، وأيضاً عبد الحليم محمد : التصوف عند ابن سينا ص 31 .

(24) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، م 9 ف 7 ص 425 ، رسالة في النفس ص 148 ، 149 ، النجاة ص 293 ، الهدىية ص 301 ، 302 ، وأيضاً جميل صليبا الدراسات الفلسفية ص 147 .

(25) ابن سينا : الاشارات ن 8 ف 4 ص 758 .

(26) ابن سينا : المرجع السابق ن 8 ف 6 ص 760 .

أي انه لا يكفي في أن تكون اللذة موجودة حتى يشعر بها الإنسان ، بل لا بد ان تكون موجودة ، وأن تكون هناك شروطاً معينة - وهي ما سبق أن ذكرناها - حتى يشعر بها الإنسان الملتف .

فإذا تقررت هذه الأصول الأربع ، وصلنا إلى الهدف المنشود من ورائها وهو معرفة الخير الخاص بالنفس الناطقة وكمالها .

ثالثاً : خير وكمال النفس الناطقة وطريق الوصول إليه

يطابق ابن سينا بين كمال النفس الناطقة والسعادة فهي تطلق عليه ، ولذا فيعرف السعادة بأنها هي « الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه الخسائس ، ووقف النظر على جلال الحق الأول ومطالعة عقلية والاطلاع على الكل من قبله ، ليكون صورة للكل متصورة في النفس يلحظها وهو يشاهد ذات الأحد الحق من غير فتور ولا انقطاع مشاهدة عقلية »⁽²⁷⁾ .

ثم يستفيد من الأصول الأربع السابقة في تحديد خير وكمال النفس الناطقة ، فيتحدث عن الادراكات الحاصلة من كمال الجوهر العقلي الخاص به ، ويرحدد هذا الكمال الخاص بالنفس ، في أن تصير عالماً عقلياً مرسماً بصورة الكل ، والنظام المعقول في الكل ، والخير الفائض في الكل مبتدئة من مبدأ الكل سالكة إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما في الأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقوها ، ثم كذلك حتى يستوفي في نفسها هيئة الوجود كله ، فينقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الخير المطلقاً⁽²⁸⁾ .

فالإنسان قادر بعقله أن يميز بين الفضيلة والرذيلة ، فيميل إلى الخير ويتجنب الشر ، وإذا فعل ذلك أدرك من السعادة ما لا يدركه الجاهل ، والكمال العقلي هو أكمل الكمالات ، وهو الكمال الفعلي الخالص ، فاللذة الحقة هي الكمال العقلي ، فيقول ابن سينا « فياللذة السعيد المستكمل بالملكون الأعلى مشاهداً للحق وما يتنزل عنه »⁽²⁹⁾ ، فيكون التأمل العقلي هو ما يحقق سعادة وكمال النفس الناطقة ، وابن

(27) ابن سينا : الهدایة ص 60 .

(28) ابن سينا : رسالة النفس ص 149 ، النجاة ص 193 ، الشفاء م 9 ف 7 ص 426 ، رسالة العهد ص 149 ، الاشارات ن 8 ف 9 ص 765 ، 767 وأيضاً الشهريستاني المثلج 2 ص 1142 ، 1143 .

(29) ابن سينا الهدایة ص 302 .

سينا هنا يتشابه مع بعض الفلاسفة اليونان من أن الحكم العقلية هي أسمى أنواع اللذة للإنسان .

ثم يعقد ابن سينا مقارنة بين الأدراك العقلي الحالص ، والأدراك الحسي ، فيرى أنه لا نسبة بينهما ، فهما مختلفان كيما وكما ، أما من ناحية الكيف فإن « الأدراك العقلي الحالص إلى الكنه عن الشوب ، والحسي شوب كله » ، وأما من ناحية الكم فإن « عدد تفاصيل العقلي لا يكاد ينتهي ، والحسية محصورة في قلة . وان كثرت فبالأشد والأضعف »⁽³⁰⁾ فلا نسبة بين أهمية الأدراك العقلي إلى الأدراك الحسي ، ويمثل النسبة بين اللذة العقلية إلى الشهوانية كنسبة « جلية الحق الأول وما يتلوه إلى نيل كيفية الحلاوة ، وكذلك نسبة الأدراكيين »⁽³¹⁾ .

والكمال للأدراك العقلي هو أتم وأفضل ، وأشد وصولاً وأدراكاً من أي كمال لقوة مشوقة أخرى ، أما من ناحية الدوام ، فكيف يقاس الدوام الأبدى بدوام المتغير الفاسد ، وإما شدة الوصول ، فكيف يكون حال ما وصوله بملاءقة السطوح بالوصول إلى معرفة الله تعالى أما انه أشد ادراكاً ، فيرى ابن سينا أن هذا أمر واضح وتعرفه النفس بسهولة ، ذلك ان مدركات النفس النطقية أكثر عدداً وأشد تجريداً له عن الزوائد الغير داخلة في معناه إلا بالعرض ، بل كيف يقاس هذا الأدراك بذلك الأدراك ، أو كيف تقيس هذه اللذة العقلية باللذة الحسية البهيمية ، فمن بين انه لا نسبة لأحدهما في الشرف إلى الآخر .

ويعلق قطب الدين الرازي على أفضلية الأدراك العقلية عند ابن سينا عن الأدراك الحسي في الكم والكيف عن طريق وجهين ، الأول : ان الأدراك العقلية وأصل إلى كنه الشيء حتى يميز بين الماهية وأجزائها وأعراضها ، ثم يميز بين الجنس والفصل ، وجنس الجنس ، وجنس الفصل ، باللغة ما بلغت ، وتميز بين الخارج واللازم والمفارق ، وبين اللازم بواسطه وبغير وسط ، واما الأدراك الحسي فلا يصل إلا إلى الظاهر المحسوس ، فيكون الأدراك العقلي أقوى ، والوجه الثاني وهو ان الأدراكات العقلية غير متناهية بخلاف الأدراكات الحسية ، وإذا كان الأدراك العقلية أقوى من الأدراك الحسي ، وكانت مدركات العقل أشرف من مدركات الحس ثبت ان

(30) ابن سينا : الاشارات ن 8 ف 9 ص 766 ، وأيضاً عبد الحليم محمود : التصوف عند ابن سينا ص 33 .

(31) ابن سينا : الاشارات ن 8 ف 9 ص 767 .

وهكذا تكون سعادة النفس قائمة على تأمل الكمال ، وعلى ادراك المبادئ العقلية الكلية ، والعقل المفارقة وهكذا يكون الكمال العقلي أشد وأقوى كمال وخير للنفس الناطقة .

فإذا كان هذا هو الطريق لسعادة النفس الناطقة فلماذا لا يتطلع الإنسان إلى هذا الكمال ، أو ما الذي يمنع النفس من أن تصل إلى كمالها ؟

يرى ابن سينا أن السبب في ذلك لا يرجع إلى المعقولات ، وإنما إلى طبيعة الإنسان وذلكر بسبب انغماسه في المللذات ، فيقول « اعلم أن هذه الشواغل التي هي كما علمت من أنها انفعالات وهبات تلحق النفس بمجاورة البدن »⁽³³⁾ ، ذلك ان النفس الخسيسة تحس بما يلحق المحرقات من الخير والشر ، ولا تحس بما يلحق من الأمور البهية⁽³⁴⁾ وفي هذا يبدو تأثر ابن سينا بالأفلوطنية من حيث ان اشتغال النفس بالجانب الأدنى يصدّها عن الجانب الأعلى⁽³⁵⁾ .

فما هو هذا الطريق إذن لبلوغ الإنسان هذا الكمال ليحقق خيره الخاص ؟ يحدد ابن سينا طريق الوصول إلى سعادة النفس واصلاحها بأنه يتم عن طريق تجريد النفس بشيء من النباتات الخالصة الإلهية التي تذكر بها نفسها بقوتها العملية ، أو تحقيق مسئلة حكمة تقر بها عين النفس التي بها يبصر وهي قوتها النظرية فإنه مهما سعى لأحدهما لم يتأت له وصوله إلا بعد قطع الهمة عن جميع العلاقات الدنيوية والدواعي الشهوانية⁽³⁶⁾ وكذلك بعد الاستكمال من العمليات ومجانبة خسائص العمليات لثلا تعود عادة ملكة ترور إليها النفس فيتعذر الصبر عنها ، لأن من تعود نفسه على عادة سيئة يكون من الصعب عليه الخلاص منها ولذا وجب أن يقاومها ، ولن يحصل ذلك إلا بعد مخالفة النفس الحيوانية في أفعالها العملية وادراكاتها العملية⁽³⁷⁾ ، فمن غلب

(32) الرازي : شرح الاشارات ص 456 .

(33) ابن سينا : الاشارات ن 11 ، ص 769 ، 770 ، الشفاء ص 426 ، وأيضاً حي بن يقطان هامش من 44 .

(34) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ص 427 .

(35) ابن سينا : شرح الأنطولوجيا ص 41 .

(36) ابن سينا : رسالة السعادة ص 3 ، 4 ، عيون الحكم من 60 . ، وأيضاً حي بن يقطان من 50 .

(37) ابن سينا : رسالة في أقسام العلوم المقلية ص 129 ، وأيضاً محمد كاظم : ابن سينا ص 154 ، 155 .

عليه الطابع الحيواني فهو عاشق للبدن محب لنظامه لذا كان هذا الإنسان من عدد الحيوانات ، بل من زمرة البهائم غافلاً عن الخالق جاهلاً عن الحق⁽³⁸⁾ ، ومعلوم ان من خالطته هذه النقائص ليس مطلوبًا لذاته ، وما ليس مطلوبًا لذاته فليس بالسعادة الحقيقية⁽³⁹⁾ .

ومن هذا نستطيع ان نستخلص رأي ابن سينا في أن طريق السعادة الحقيقية يكون بتحقيق طريقين : الأول طريق نظري ، والثاني طريق عملي .

١ - الطريق النظري :

يتمثل هذا الطريق النظري في أن يتصور الإنسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً ، ويعرف العلل الغائبة للأمور الواقعية في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تنتهي ، وتقرب عندها هيئة الكل ونسبة أجزاء بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعية في ترتيبه ، ويتصور العناية وكيفيتها ، ويتحقق من الذات المقدمة للكل ، أي وجود يخصها وأية وحدة تخصها ، وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثير وتغيير بوجه من الوجه ، وكيف ترتيب نسبة الموجودات إليها ، ثم كلما ازداد استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً⁽⁴⁰⁾ .

كذلك من غلت قواه الروحانية على قوته الناطقة ، وتجردت نفسه من أشغال الدنيا ، وعلاقة العالم الأدنى ، فهذا الأمر الحقيقي والتبع الروحاني والصلة المحضة واجبة عليه أشد وجوب وأقوى الزام ، لانه استعد بطهارة نفسه لفيض ربه ، فلو أقبل بعشقه واجتهد في تعليمه ، لسارعت إليه الخيرات العلوية والسعادة الأخرىوية ، حتى إذا انفصل عن الجسم فارق الدنيا وشاهد ربه وجاور حضرته⁽⁴¹⁾ .

فهذا الثواب أو الخير الأخرىوي متناسب مع الدرجة التي بلغتها النفس من الصحة والمعرفة في حياتها على هذه الأرض ، وفي هذا يبدو تأثير ابن سينا بالأفلوطينية التي تذهب إلى أن الإنسان يحتاج إلى رياضة حتى تصير كالغربيزة ، فتكون السعادة الأخرىوية جزاء هذا السعي⁽⁴²⁾ ، هذا عن الجانب النظري .

(38) ابن سينا : رسالة في ماهية الصلة ص 12 .

(39) ابن سينا : رسالة السعادة ص 4 .

(40) ابن سينا : الشفاء الالهيات ٩ ف ٧ من ٤٢٩ ، الشهريستاني : الملل من ١١٤٥ ، ١١٤٦ ، وايضاً البارون كارادوفو : ابن سينا ص ٢٧٥ .

(41) ابن سينا : رسالة في ماهية الصلة ص ١٣ ، وايضاً رسالة في معرفة النفس الناطقة ص ١٦ ، ١٧ .

(42) ابن سينا : شرح الأنثولوجيا ص ٤٥ .

2 - الطريق العملي :

يرى ابن سينا ان السعادة لا تتم فقط بالطريق النظري ، بل لا بد من مشاركة الطريق العملي له ، بان يتم اصلاح الجزء العملي من النفس وتهذيب الأخلاق⁽⁴³⁾ .

ويكون هذا الاصلاح عن طريق التنزيه عن طرق الافراط والتفرط في الأخلاق والتوسط بينهما⁽⁴⁴⁾ ، ذلك ان أكثر الفضائل هي الوسط بين الرذائل ، والفضيلة تكون وسطاً بين الرذيلتين اللتين هما الافراط والتفرط⁽⁴⁵⁾ . وما يقصده ابن سينا بملكة التوسط هو التنزيه عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على جبلتها مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزه ، وذلك غير مضاد لجوهرها ، ولا مائل بها لجهة البدن ، فالمتوسط يسلب عنده الطرفين .

ويضرب ابن سينا أمثلة على فضيلة التوسط مثل العفة ، فهي وسط بين الشره ، وما أشبهه من ضمور الشهوة ، والسخاء ، وسط بين البخل والتبذير ، والعدالة وسط بين الظلم والأنظلام ، والقناعة وسط بين الحرص والاستهانة والشجاعة بين الجبن والتهور⁽⁴⁶⁾ . وفي هذا يبدو تأثر ابن سينا بأرسطو الفائق بأن الفضيلة نوع من الوسط بين طرفين أحدهما افراط والأخر تفريط⁽⁴⁷⁾ .

هذا هو الطريق إلى السعادة في الدنيا فإذا التزمت به النفس وصلت إلى درجة السعادة في الآخرة ، اما إذا لم تلتزم به وقعت في درجة الشقاء .

إلا أن السعادة الحقة لا تكون للنفس في الدنيا لأن تعلقها بالبدن يمنعها عن الوصول إلى درجة السعادة القصوى ، كما ان تعلقها بالبدن يجعلها لا تنفصل عنه وتبقي دائمًا في حالة الشوق لنيل الكمال دون الوصول التام إليه ، فعلى ذلك تكون السعادة أو الخير الحقيقي لا يتحققان إلا بعد الموت .

رابعاً : السعادة الحقيقة هي بعد الموت :

إذا كان ابن سينا يرى ان تعلق الإنسان بيده يفقده السعادة الحقة وان الاغراق في اللذات الحسية هو ما يعوقه عن بلوغ خيره وكماله ، فعلى ذلك تكون السعادة

(43) ابن سينا : النجاة ص 296 ، وايضاً الشفاء ص 429 .

(44) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة ص 17 ، وايضاً الهدایة ص 305 .

(45) ابن سينا : رسالة العهد ص 93 .

(46) ابن سينا : رسالة في الأخلاق ص 99 .

(47) عبد الرحمن بدوي : أرسطو ص 260 .

والخير الحقيقي للإنسان عند مفارقته لهذا العائق بعد الموت ، ويمثله بالخدر الذي منع المادة الملابة الحس عن الشعور به ، فلم يتأذ ، ثم عرض أن زال العائق أو زال الخدر فشعر بالبلاء العظيم ، أو مثله مثل عضو تمكّن منه الألم ، ولكن لا يشعر به لعائق ، فإذا فارقت النفس البدن شعرت بهذه الهيئات الرديئة وتآلمت وشقيت بها ، وألمها هذ الروحاني فوق ألم النار الجسمانية⁽⁴⁸⁾ .

فالنفس عنده لا تصل إلى كمالها الحقيقي إلا بعد الموت لأن اشتغالها بالبدن قد أنساها ذاتها ومعشوقها ، كما ينسى المريضة الاستلذاذ بالحلو⁽⁴⁹⁾ وفي هذا القول يبدو تأثير ابن سينا بالأفلوطينية في قوله ان البدن يشغل النفس عن عشيقها وخيرها الحقيقي فيقول « جعل السعي تكلف النفس الأعراض عن عشيقها الأول الذي هو البدن منها للعشيق الحقيقي⁽⁵⁰⁾ » فكلاهما يتفق على أن الله تعالى مصدر الخير ، وأن أسمى أنواع السعادة تقوم على معرفة هذا الخير ، وأن الأول سعيد بنفسه لكماله ، وتتلوه في درجات السعادة العقول المفارقة لأنها قريبة منه ، وكلما اقتربت اشتهد شوقها وعشيقها وابتهاجها ، وكلما ابتعدت عنه تضاءل ذلك فيها شيئاً أثراً شيء فينشأ عنه ان التعقل بذاته أصل السعادة .

ولكن المادة في عالم الامكان أبعدت النفوس الإنسانية عن التعقل والسعادة ، وعلى ذلك تكون النفوس المتعلقة بالبدن التي تصرف عن التعقل في شقاء .

وببناء على التزام النفس طريق السعادة من الناحية النظرية والعملية ، يقسم ابن سينا النفوس الإنسانية إلى ثلاثة أقسام ، اما نفوس كاملة في العلم والعمل ، أو نفوس ناقصة فيهما ، أو نفوس كاملة في أحدهما ناقصة عن الآخر ، فتكون النفس الإنسانية بحسب هذه القسمة ثلاثة أنواع ، ويضرب على ذلك مثلاً من القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿وَكَتَمْ أَزْوَاجاً ثَلَاثةٍ فَاصْحَابُ الْمِيَمَةَ مَا اصْحَابُ الْمِيَمَةَ وَاصْحَابُ الْمَشَامَةَ مَا اصْحَابُ الْمَشَامَةَ ، وَالسَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمَقْرُبُونَ﴾⁽⁵¹⁾ .

ويحدد ابن سينا بناء على هذه الآية النفوس الكاملة والنفوس المتوسطة النفوس التي تقع في درجة الشقاء العقلي وهي التي لم تتحقق التعقل الذي هو أصل السعادة .

(48) ابن سينا : الاشارات ص 770 .

(49) ابن سينا : النجاة ص 294 .

(50) ابن سينا : شرح الأثولوجيا ص 45 .

(51) سورة الواقعة : الآيات 7 : 11 .

والخير سواء بالطريق النظري أو العملي .

ويحدد أقسام الأشقياء بأنهم هم الذين لم يستطيعوا تحصيل كمالات النفس ، وذلك لعدم استعدادهم ، فإذا كان عدم بلوغ النفس لمراتب كمالها بسبب نقصان في العقل ، فإنه لا يرجى الكمال لها بعد الموت ، ذلك أن نقصانها غير مجبور ، ولكنها لا تتعذر .

اما إذا لم تصل النفس إلى كمالها بسبب عارض غريب فإن النقصان يزول بعد الموت ، ولكن لا بد من عقوبة تطهر النفس وتزكيها ، فالشقاء برذيلة النقصان تحس به النفوس المشتاقة إلى الكمال فقط ، وشوقهم إلى الكمال ناتج عن اكتساب نظري ، وذلك عندما تبين لهم ان من شأن النفوس ادراك الكمال وتحقيقه ، ومن هنا كان الشوق إليه والتألم من فقدانه ، اما النفوس الساذجة فانها لا تتألم من النقصان .

فهذه المرتبة السفلية من النفوس تبقى في الشقاء بعد الموت ، لأن أوائل الملكة العلمية التي كانت يمكن أن تكتسب بالبدن قد فات زمنها .

ويقسم ابن سينا هذه المرتبة على قسمين : اما مقصرون عن السعي إلى كسب الكمال الأسمى وهم السذج ، واما معاندون جاحدون متعصبون لأراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقة ، ويعتبر هؤلاء في نظره أسوأ حالاً ، لأنهم اكتسبوا هيئات مضادة للكمال ، وهؤلاء عندبعث يكون مثلهم مثل الخدر الذي يحترق وقد زال عنه الخدر ، فهناك يتأنى به ، ولذا كانت البلاهة أوفى إلى الخلاص من فطانة بتراء⁽⁵²⁾ .

هذا عن مرتبة النفوس التي تقع في درجة الشقاوة ، اما السعداء فهم الذين تحقق لهم العلم والعمل اما بدرجة كلية أو بدرجة ناقصة ، فينقسمون إلى مرتبتين :

المرتبة الأولى : وهي مرتبة العشاق المشتاقين وهي النفوس الكاملة من بني البشر الذين وضعوا عنه دون مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل وخلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وهؤلاء وصلوا إلى مرتبة الاتصالفهم ملتحدون مشتاقون ، والشوق عذاب ، ولكنه لذيد ، مثال ذلك ما يقوله ابن سينا « بأذى الحكة والدغدغة » فهي تنتج عذاباً لذيداً وهذا الشوق هو باعث يدفع الإنسان نحو الوصول والاتصال ، وتحقيق البهجة ، ولكنها في حياتنا الدنيا لا يمكن أن تخلص من علاقة الشوق طالما

(52) ابن سينا : الاشارات ن 8 ف 13 ص 773 .

كانت في البدن . أما بعد الموت فهي تحظى بالعشق الخالص فهم « الكاملون في العلم والعمل السابقون ولهم الدرجة القصوى في جنات النعيم ، فيلتحقون بعالم العقول ، ويترىزون أن يقارنوا دون الأجسام ونفوس الأفلاك مع جلال قدرها فهم في المرتبة العليا »⁽⁵³⁾ .

ويعتقد ابن سينا أن هذه النفوس الكاملة قد تكون نفوساً نبوية أو غيرها ، وبلغت الكمال في العلم والأعمال بالفطرة والاكتساب حتى صارت ماضية للعقل الفعال ، وإن كانت دونه في الشرف والعلم والرتبة العقلية ، لأنها علة وهي معلولة ، ثم إذا فارقت نفس من النفوس تلك بدنها بقيت في عالمها سعيدة⁽⁵⁴⁾ .

فالسعداء هم من تعرفوا على الله تعالى قبل أن يفارقوا البدن ، وأقبلوا عليه والتزموا الفكر في جلاله وحسناته وبهائه ، ولم يعرضوا عنه حتى وافتهم المنية وهو على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل ، فهم إذا فارقوا البدن بقوا في غبطة لا نهاية لها وسرور وفرح دائم لاتصال مشاهدتهم لذلك الموجود الواجب ، وهذه المشاهدة تخلصهم من كدر التعلق بالبدن ، فهؤلاء انتعشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا⁽⁵⁵⁾ .

أما المرتبة الثانية من السعداء فهم ما يسمىهم بأصحاب الميمونة ، ويرى أن هذه النفوس متربدة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها وأنهم يرتفعون عن عالم الاستحال ، ويصلون بنفوس الأفلاك ويتطهرون عن دنس عالم العناصر ، ويشاهدون النعيم الذي خلقه الله تعالى في السموات من الحرور العين ، وألوان الأطعمة اللذينة ، وألحان الطيور ، وعنهم يقول الرسول ﷺ حاكياً عن ربه تعالى : « أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر »⁽⁵⁶⁾ .

وهوؤلاء في رأي ابن سينا تغلبت قواهم العقلية وبلغت حداً من الكمال ، يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التام الذي لها أن تبلغه ، ومثلها بالخدر الذي أذيق الطعم الألذ ، وعرض للحالة الأشهى وكان لا يشعر بها ، فزال عن

(53) ابن سينا : رسالة في النفس ص 213 .

(54) ابن سينا : رسالة في أقسام العلوم العقلية ص 74 .

(55) ابن سينا : الإشارات ن 8 ف 14 ص 774 ، وأيضاً ، د . عبد الحليم محمود : التصوف عند ابن سينا ص 35 .

(56) هذا الحديث رواه البخاري في كتابه بده الخلق الباب الثامن .

الحدر بعد الموت ، وعرض للحالة الأشيهي التي كانت لا يشعر بها لوجود البدن وطالع اللذة العظيمة دفعة واحدة ، فتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية ، بل للذة تشاكل الحالة الطيبة التي هي للجواهر المحسضة وهي أجل من كل لذة وشرف⁽⁵⁷⁾ .

فهذه مرتبة المتوسطين من الناس ، ولا يبعد أن يتمادي أمرهم إلى أن يستعدوا للفوز بوصول الدرجة العليا ، فينغمسون في اللذات الحقيقة واصلين إلى السابقين بعد انقضاء دهور ، وهذه النفوس إذا سمعت ذكرًا ومنها روحانياً يذكرها بالملا الأعلى ، ويشير إلى ما فيه من جمال وبهاء ، استولت عليها عاطفة شائقة ، وتطلعت متلهفة إلى ذلك العالم ، وغمرتها لذة سارة ، إذ أنها من حيث الطبيعة مستعدة للاتصال بهذا العالم ، والطبيعة المستعدة من أفضل البواعث التي تدفع بالإنسان نحو اللذات العليا ، ومن كان باعه على الاتصال طبيعته ، فإنه لا يقر له قرار حتى يصل إلى استكمال هدفه ، أما من كان باعه طلب الحمد ، فإنه يقف عند حصول غرضه ، فيقنع بالحمد واقنعاً - ما بلغه من الغرض⁽⁵⁸⁾ .

إذن فالسعادة السامية ، والخير الحقيقي عند ابن سينا ، يكون بمشاركة الملا الأعلى في ملذاتهم العقلية الأبدية ، على أن يحصل من العلوم النظرية والعملية قدرًا كبيرًا ، وإذا تحلى بالفضائل المختلفة .

أما الشقاوة ، فتلحق بالأنفس الخبيثة سواء في الدنيا أو الآخرة ، أما الأنفس المقدسة التي تسعى إلى الفضيلة بالنظر العقلي وبالطريق العملي ، زانها نصل بكمالاتها بالذات ، وتنغمس في اللذة الحقيقة ، وتبرأ عن النظر إلى ما خلفها⁽⁵⁹⁾ .

فالسعادة والخير - فيما يعتقد ابن سينا - موجودان في الدنيا ، وعلى الإنسان أن يسعى لتحصيلهما للحصول على خيره في الآخرة ، والبعد عن الشر أو العقاب الذي قد يصيبه ، ولما كانت النزعة التفاؤلية عنده توجب القول بأن الخير غالب على الشر ، فقد ذهب إلى القول بأنه لا توجد شقاوة أبدية في الآخرة ، أي أن الشر ليس مطلقاً في الآخرة ، وكذلك الحال في عالمنا ، لا سعادة في هذا العالم على الإطلاق ، ولا

(57) ابن سينا : الشفاء الالهيات م 9 ف 1 ص 428 .

(58) ابن سينا : الاشارات ن 8 ف 16 ص 777 .

(59) ابن سينا : الشفاء الالهيات م 9 ف 7 ص 432 . أما ما يذكره ابن سينا عن عذاب وشقاوة النفس في الآخرة فلن نتعرض له لأنه بعيد عن مجال بحثنا .

شقاوة ولا خير ولا شر كلياً⁽⁶⁰⁾ .

فالخير والشر نسيبي سواء كانا في الدنيا أو الآخرة ، ولهذا قيل إن كل واحد منا غير راضٍ بما أعطاه الله له⁽⁶¹⁾ . فالخير موجود ومنتشر وهو الغالب على الشر ، فلماذا إذن التشاوٌ ؟ .

فهذا العالم الذي يقول به ابن سينا هو عالم خير ، تتمتع فيه كل موجوداته بالخير والسعادة ، وما يوجد منه شر فهو قليل ، ولا مانع من وجوده لصلاح العالم والإنسان ، ويإمكان الإنسان أن يتخلص من هذا الشر بإصلاح ذاته ، وimitation للطريق النظري ، وهو معرفة الحق والعالم المفارق ، وينتهي من هذا إلى ما سبق أن انتهى إليه كثير من الفلاسفة ، إن معرفة الحق هو طريق السعادة وطريق الخلاص في الآخرة والحصول على الخير .

(60) ابن سينا : رسالة في إبطال أحكام النجوم ص 53 ، 54 .

(61) ابن سينا : المرجع السابق ص 55 .

الخاتمة

قلنا في مقدمة هذه الدراسة اننا سنتناول دراسة مشكلة الخير والشر عند ابن سينا من خلال الاهتمام بجانبين : الأول هو عرض رأي ابن سينا في مشكلة الخير والشر ، وصلة هذه المشكلة بالمجالات المختلفة في فلسفته إذ ان رأيه فيها لن يكون متكاملاً إلا من خلال تطبيقها على المجالات الأخرى والأبعاد المختلفة . والجانب الثاني ، هو عرض المؤثرات المختلفة التي أثرت في رأيه سواء كانت مؤثرات يونانية أو مؤثرات إسلامية ، أو مذاهب أخرى مختلفة مثل المانوية ، والآن بعد انتهاءنا من هذا البحث نود أن نوضح النتائج التي توصلنا إليها من خلال دراساتنا لهذه المشكلة من هذين الجانبين :

الجانب الأول

يعتمد ابن سينا على فكرة أساسية في هذه المشكلة ، وهي فكرة الوجوب والامكان ، أو الفعل والقدرة ، فربط بين الخير والوجوب ، وبين الشر والامكان ، وبناء على هذه الفكرة الأساسية أقام نظريته في الخير والشر ..

فأي موجود عنده يحمل درجة من درجات الوجوب والوجود ، وإنما سمي موجوداً ، فهو يحمل بناء على هذه الدرجة من الوجود نسبة ما من الخيرية ، تختلف هذه النسبة باختلاف النسبة التي ينطوي عليها هذا الموجود من الوجود فإذا كان الله تعالى في نظره يحوي أكمل معانٍ الوجوب ، وأعلى درجات الوجود ، لأن

وجوده لا يداخله امكان على الاطلاق فليس في ذاته تعالى شيء بالقوة ، بل هو دائمًا بالفعل . لذا يكون لوجوده تعالى أعلى درجات الخير ، بل انه خير مطلق وأقصى ، والخير لا يليق بشيء إلا به .

اما الموجودات الأخرى التي يتفاوت فيها الامكان والوجوب ، نجد ان الشر والخير يتفاوتان فيها على حسب نسبتها من الوجوب ، والامكان . فاعلى الموجودات التي تلي الله تعالى في حصولها على نسبة الخير هي عقول ونفوس وأفلاك العالم العلوي ، لأن وجودها خال عن القوة والامكان فوجودها إذن يكون خيراً ويأخذ الخير في النقصان بحسب التناقص من الملا الأعلى حتى يصل إلى المادة ، وهي في نظره قوة وامكان على الاطلاق فهي شر ، بل هي سبب وجود الشر في عالم ما تحت فلك القمر .

وبناء على فكرة الخير والشر ، أو الوجوب والامكان يأخذ ابن سينا في تفسير الظواهر المختلفة ، فيقيم صرحاً تكون فيه الموجودات على ترتيب متدرج من الخير والشر على أساس فكرة الوجوب والامكان ، فالفلك الأعلى أو ما يسميه عالم ما فوق ذلك القمر خال من الامكان لانه خال من العادة فهو خير ، وان كانت نسبته في الخير لا تساوي نسب الأول ، لأن العلة عنده أشرف من المعلول ، والأول هو الذي يمنع عقول ونفوس هذا العالم وجودها ، فهو أشرف منها وأعلى منها في الوجود وأعلى منها في مرتبة الخير .

اما في الفلك الأدنى ، أو ما يسميه عالم ما تحت فلك القمر ، فهو يرتبط بالمادة ، فهنا يدخل في وجوده الشر ، إلا أن وجود هذه المادة ليس أيضاً شرًا على الاطلاق ، وهنا تظهر النزعة التفاؤلية عنده في القول بأن وجود المادة ضروري لوجود مثل هذا العالم بجزيئاته الكثيرة ، ولم يكن في الامكان وجود عالم متحرك له جزئيات كثيرة في حالة نمو وفساد ، وذبول ، دون أن تمر به حالة الانتقال من القوة إلى الفعل أي من الشر إلى الخير ، وعلى ذلك يكون وجود الشر ضروريًا ، وهو عرض من اعراض الخير ، ولا يمكن وجود خير في العالم الأسفل إلا بوجود الشر ، لأن الشر هو انتهاء حالة وصورة لكي يستوعب الموجود حالة جديدة وصورة جديدة أي يتتحول ويتغير لكي يأخذ وجوداً وصورة أخرى أي وجوداً آخر للخير . فهذا الشر المتعلق بالمادة ، وهذا التحول الذي يطرأ عليها هو لأجل غاية وهي الخير .

ونكرة الغائية ترتبط ارتباطاً وثيقاً عند ابن سينا بنظريته في الخير ، فهو يرى ان

كل الظواهر المختلفة تسير نحو غائية ، ونحو نظام أساسي لا يمكنها الانفصال عنه ، وبناء على هذه الغائية يكون الاتجاه نحو الخير ، ويدل على ذلك ما نراه في مجال الطبيعة أو في المجال الإنساني .

ويحاول ابن سينا ان يطبق هذه النظرية في القول بالغاية على ظواهر الطبيعة ، فيرى انه يوجد للطبيعة نظام لتطور الكائنات ، وان هذا التطور يسير نحو غاية ، وأن لكل موجود طبيعي فعل ما ، وهو يتحرك لتحقيق هذا الفعل ، وان هذا الفعل هو خير ، وان أدى إلى صدور بعض الشرور الجزئية إلا انه شر بالنسبة إلى الشيء الآخر ، أو ما يسميه بالقابل وليس شرًا لذات الفعل ، بل هو خير لأن تمام فعل الموجود الطبيعي هو كماله وكماله هو خير .

وعندما يحاول ابن سينا أن يطبق هذه الغائية على المجال الإنساني يقول أيضًا بوجود نظام خاص بالإنسان هو القضاء ، وان ما يوجد في هذا النظام هو خير للإنسان ، فإذا سار الإنسان على هذا النظام فقد اتجه إلى خيره الخاص ، الذي يتمثل في كماله ، وكماله في أن يصير موجوداً عقلياً موازياً للعالم العقلي ، أي أن يتخلص الإنسان من نسبة الامكان الداخلة في تكوينه وهي بدنه وإذا كان لا يمكن التخلص منها في الحياة الدنيا ، إلا انه يستطيع أن يرопضها عن طريق الاصلاح مرة بالطريق النظري بالتعرف على الأول وصفاته وتمثل عنايته بال الموجودات وما إليه من معرفة عقلية ، ومرة أخرى بالطريق العملي عن طريق اصلاح الأخلاق بالتوسط بين الرذائل واكتساب الفضائل فيكبح الإنسان شهواته البدنية ويعفها عن الأغراء في المللذات الحسية ، أي يحول نسبة الامكان والقدرة فيه إلى أن يصير موجوداً عقلياً حتى يصل إلى أقصى درجات الخير المتاحة له .

واهتمام ابن سينا بالغاية يتضح عند تناوله لموضوع العلل فهو يكاد يضفي على العلة الغائية أهمية كبيرة ويصفها بصفات السمو والكمال ، حتى اختفى حديثه أو كاد عن العلل الثلاث الأخرى وسط هذه الدراسة المستفيضة لهذه العلة حتى انه يمكن ارجاع بحثه في العلل الثلاث الأخرى ، بأنه يوحى بردتها إلى العلة الغائية ، وانها وجدت من أجل أن تظهر العلة الغائية .

ولإذا كان ابن سينا يصيغ فلسفته وتفسيراته بالصيغة الغائية ، فما يكاد يتناول ظاهرة معينة حتى نجده يغلب عليها الطابع الغائي ، فهو أيضًا يحاول أن يصيغها بنزعته التفاؤلية بوجود الخير والغاية وهي التزعة القائلة بأن الخير هو الغالب على

الوجود ، وان الشر قليل ، بل ان وجوده لغاية فوجوده أيضاً خير .

وتحولت كل الظواهر عنده بناء على فكرة الغائية والخير إلى صورة واحدة فلا يوجد انفصال بين ظاهرة في مجال طبيعي وأخر في مجال إنساني بل هناك اتصال ، ويمكن أن تعتبر هذا الاتصال يتمثل في أن كل هذه المجالات تشارك في نفسيره وتحليله لها بناء على فكرته السابقة في أن الخير هو الغالب والشر هو لغاية .

وابن سينا عند تناوله لأي ظاهرة من الظواهر يضع مقوله أساسية يحاول بعد ذلك أن يطبقها على تحليلاته المختلفة ، هذه المقوله متمثلة في قوله بغلبة الخير على الشر ، ولكن وجود هذه المقولات تحد من رأي الفيلسوف فوضعه لهذه المقوله جعلت نظرته إلى الظواهر تمر من خلال منظار ضيق لا يرى في الظاهرة إلا ما يتفق مع رأيه ، وإذا وجد ما يخالف هذا الرأي إما يهمله ، أو يحاول تأويله تأويلاً يصل في بعض الأحيان إلى تأويل تعسفي لكي يتفق هذا التأويل مع تلك المقوله أو المقدمة .

فكان عمله أقرب إلى عمل الفنان منه إلى عمل الفيلسوف أو العالم ، ذلك ان مهمه الفنان هي أن يصور لنا الجمال . أما مهمه الفيلسوف والعالم فهي وصف الحقيقة أو الظاهرة كما توجد في الواقع ، أما ابن سينا فلم يتلزم بهذه المهمه في بعض المواقف ، بل أخذ في وضع تفسيرات ميتافيزيقيه وأخلاقية وجمالية وطبيعية تتفق مع فكرته عن الخير ، وقدم لنا صورة لعالم صغير مرتب ترتيباً منظماً كل ما فيه يسير نحو الغائية والخير ، ولكن موجود مكانه الخاص به ، ونظام يجب أن يسير عليه ليصل إلى كماله وخيره ، أما الخروج عن هذا النظام فهو ما يؤدي إلى حدوث الشر .

فالأفكار التي تحتوي عليها نظرية الخير والشر عنده هي فكرة الفعل والقوة أو بحسب قوله الوجوب والامكان ، ثم رأيه في الغائية ، ورأيه في العناية الإلهية التي هي النظام الأزلي السابق لكل موجود ، وهو العلم الإلهي ، وهذه العناية هي وجود هذا النظام على الوجه الأبلغ والمتاح ، وبناء على هذه الأضلاع الثلاثة نحدد أهم الأفكار الرئيسية التي اعتمد عليها ابن سينا لتوسيع نظريته في الخير والشر وتطبيقاتها على أبعاد فلسفته .

الجانب الثاني

ـ إنما حاولنا أن نحدد المؤثرات المختلفة التي أثرت في رأي ابن سينا في الخير والشر ، وجدنا انه من العسير تحديد اتجاه واحد أو مؤثر واحد بعينه ، فقد استفاد ابن سينا من التيارات السابقة عليه سواء كانت تيارات يونانية أو تيارات

إسلامية بشقيها الجدلية والفلسفية ، بل انه استفاد أيضاً من الديانات الشرقية القديمة مثل المانوية ، وكان له موقف محدد منها خاصة ان هذه المشكلة تعد هامة بالنسبة إلى هذه الديانة إلى حد جعلهم الخير والشر مبدئين أولين لا الهيين يحكمان الكون ويسيرانه .

فالقول بأن ابن سينا قد استفاد من تيار واحد دون الآخر يعد قولًا خاطئاً فلا يمكن تفسير نظريته هذه بالاعتماد فقط على الفكر اليوناني ، لانه قال بوجود تفاعل وصلة بين الله تعالى من جهة والعالم من جهة أخرى ، وهذه الصلة لا نكاد نتبينها بوضوح في الفكر اليوناني .

فالله عنده ليس علة غائية تتحرك نحوها الموجودات لتناول خيرها فقط ، بل هو أيضاً علة فاعلة أوجدت الخير بإيجادها للعالم ، وبخلق الموجودات ، ففي وجودها عنه هو وجود للخير ، كما ان نظرته في العلم الإلهي وما يتبعه من موضوع العناية يختلف إلى حد ما عن مثيلتها في الفكر اليوناني ، لأن العلم الإلهي عن أرسطو يقف عند حدود الذات الإلهية ، وكذلك العناية ، أما عند ابن سينا فهو يتعلّق بالعالم سواء اختلف الباحثون حول ماهية هذا العلم هل هو علم كلي أم علم جزئي ، إلا انه علم وعناية بال الموجودات على أي نحو كانت ، فالعنابة عنده هي عنابة حقيقة لا تقف عند حدود التحرير أو العشق باعتباره تعالى علة غائية فقط .

وان كان تأثيره بالفكر اليوناني واضح في بعض الجوانب ، مثل تأثيره بقول أرسطو ان سبب وجود الشر هو وجود المادة لأن بها امكان وقمة وتغير ، وان هذا التغير يؤدي إلى فساد الموجود وهو شر ، إلا انه أضاف إليه نزعته التفاؤلية القائلة بأنه شر لأجل الخير ، وليس شرًا بذاته .

كما انه تأثر بـأفلاطون وأفلاطون وهذا يظهر في القول بأن مصدر الخير هو الله تعالى ، وإن كانت استفاداته الكبرى منها هي في تفسيره لكيفية وجود العالم عن الأول ، وأضاف إلى هذه النظرية قوله بالتدريج في الخير تدرجًا يواافق تدرج الموجودات عن الأول وصدرها عن العقل الأول .

فإذا كان ابن سينا قد استفاد من مصادر يونانية سابقة عليه ، إلا انه أضاف إليها كثيراً من الأفكار الناتجة عن ثقافة إسلامية واسعة ، فلا نستطيع أن ننكر انه أضاف إلى مصدر الخير - وهو الله تعالى - كثيراً من الصفات تختلف إلى حد ما عن الفكرة اليونانية ، وهذه الصفات التي وضعها ، وقسمها إلى صفات ذات ، وصفات أفعال ،

كلها تدل على طبيعة الله الخيرية ، وان فعله تعالى للخير ليس بسبب داع ، بل بسبب ذاته التي تقتضي الخير ، وهذا القول إذا قيل انه قريب الشبه من الفكر اليوناني ، إلا انه أيضاً قريب الشبه من الفكر الإسلامي المتمثل في رأي الأشاعرة .

كما ان هناك العديد من الموضوعات التي تناول فيها ابن سينا جوانب مشكلة الخير والشر ، مثل موضوع القضاء والقدر والحرية الإنسانية ، والثواب والعقاب ، لا نكاد نرى فيها إلا فكراً إسلامياً مع قليل جداً من المؤثرات اليونانية ، وفكراً ابن سينا في هذا المجال يكاد يقترب من فكر الأشاعرة في القول بأن الإنسان ليس له حرية مطلقة بل هي مقيدة لما يتاح له من قدرة مكتسبة وأضاف إليها موافقة الأسباب الخارجية لهذه القدرة .

وهذا الاقتراب من الفكر الأشعري جعله ينقد المعتزلة في كثير من آرائهم المتعلقة ببعض الموضوعات الخير والشر لأنهم قد ذهبا إلى تغليب الشر على الخير وهذا على عكس رأي ابن سينا . بل ان استفاداته من التراث الجدلية الإسلامي ظهرت في عدة جوانب نذكر منها دليل الممكן والواجب فهو وإن كان نقد المتكلمين في الاستدلال بالحوادث على وجود محدث أوجدها ولو لاه لما خرجت إلى حيز الوجود ، فقد استفاد من هذا ، فوضع العالم في مقوله الامكان وقال ان العالم يمكن أن يكون على غير ما هو عليه ولا بد من وجود فاعل واجب يخرجه إلى حيز الوجود . وكذلك استفاد من الفلسفة الإسلامية السابقة عليه ، ولا يخفى على أحد مدى استفاداته من الفارابي ، فهو يعترف بذلك صراحة ، وتمثل استفاداته بالفارابي في موضوع الخير والشر في انه اعتبر الإنسان حلقة في سلسلة هذا النظام يتصرف في نظام ما خلق له ويتفق كذلك معه في كثير من المجالات .

كذلك استفاد من إخوان الصفا وبعض العناصر الباطنية من خلال تفسيره لمشكلة القضاء والقدر واستعمال بعض الرموز والتشبيهات وهو ما يقترب من فكر الإماماعليلية فقد كان بحسب نشأته متصلأً بهذه الفرق متأثراً بفكرة .

ولذا كنا قد ذكرنا جميع العناصر التي أثرت في نظرية الخير والشر عنده فلا يعني ذلك انه كان مجرد جامع لهذه الأفكار من عناصرها المختلفة والدليل على ذلك اننا لا نجد عنصراً من هذه العناصر في حالته الواضحة الظاهرة بحيث نستطيع ان نرده كلياً إلى الأصل المستفاد منه بل قام ابن سينا بصهر هذه الأفكار ليخرج منها بنظريته في الخير والشر . فجاءت نظرية تعد من أبدع نظرياته التي تأثر بها الكثيرون ممن جاءوا بعده .

قائمة المراجع

أولاً : مؤلفات ابن سينا (الشيخ الرئيس أبو علي ت 427 هـ)

- 1 - الإشارات والتنبيهات (القسم الطبيعي - القسم الإلهي - والقسم الخاص بالتصوف) - تحقيق سليمان دنيا - القاهرة - دار المعارف 1960 م .
- 2 - الشفاء :
- أ - الطبيعيات . الفن الأول : السماع الطبيعي - تحقيق سعيد زايد - القاهرة - الهيئة العامة للكتاب 1983 م .
- الفن الثاني : في السماء والعالم - تحقيق د . محمود قاسم - القاهرة دار الكاتب العربي 1389 هـ - 1969 م .
- الفن الثالث : الكون والفساد - تحقيق د . محمود قاسم - القاهرة دار الكتاب العربي 1969 م .
- ب - الألهيات : تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد - القاهرة - الهيئة العامة للمطابع الأميرية 1960 م .
- 3 - النجاة : القاهرة - الطبعة الثانية 1357 هـ - 1938 م .
- 4 - التعليقات : تحقيق د . عبد الرحمن بدوي - القاهرة - الهيئة العامة للكتاب 1973 م .

5 - الهدایة : تحقيق د . محمد عبده . القاهرة - المکتبة الحدیثة - الطبعة الثانية ١٩٧٤ م .

6 - عيون الحکمة : تحقيق د . عبد الرحمن بدوي - الكويت - وكالة المطبوعات ودار القلم بيروت - الطبعة الثانية ١٩٨٠ م .

7 - شرح كتاب الأثولوجيا المنسوب خطأ إلى أرسسطو طاليس (ضمن أرسسطو عند العرب) تحقيق د . عبد الرحمن بدوي - الكويت وكالة المطبوعات - الطبعة الثانية ١٩٧٥ م .

8 - الباحثات (ضمن كتاب أرسسطو عند العرب) تحقيق د . عبد الرحمن بدوي - الكويت وكالة المطبوعات - الطبعة الثانية ١٩٧٨ م .

9 - رسالة القضاء والقدر (ضمن جامع البدائع) القاهرة - مطبعة السعادة الطبعة الأولى ١٣٣٥ هـ - ١٩١٧ م .

10 - رسالة في سر القدر (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا) - الطبعة الأولى حیدر آباد - مطبعة دائرة المعارف العثمانية ١٣٥٣ هـ .

11 - رسالة في ماهية العشق (ضمن جامع البدائع) مطبعة السعادة - الطبعة الأولى ١٣٣٥ هـ - ١٩١٧ .

12 - الرسالة العرشية (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا) حیدر آباد - دائرة المعارف العثمانية ١٣٥٣ هـ .

13 - رسالة في السعادة (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا) حیدر آباد - دائرة المعارف العثمانية ١٣٥٣ هـ .

14 - رسالة في تفسير المعرفة الأولى (ضمن جامع البدائع) مطبعة السعادة - الطبعة الأولى ١٣٣٥ هـ - ١٩١٧ م .

15 - رسالة في تفسير المعرفة الثانية (ضمن جامع البدائع) مطبعة السعادة الطبعة الأولى ١٣٣٥ هـ - ١٩١٧ م .

16 - الرسالة النيروزية في معانی الحروف الهجائية (ضمن تسع رسائل في الحکمة والطبيعت) طبعت بمصر ١٣١٨ هـ .

17 - رسالة في إجابة الدعاء وكيفية الزيارة (ضمن جامع البدائع) مطبعة السعادة - الطبعة الأولى ١٣٣٥ هـ - ١٩١٧ م .

18 - رسالة في دفع الغم من الموت (ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحکمة المشرقة) نشرها مهرن ليدن ١٨٨٩ م .

19 - رسالة العروس : تحقيق شارل كونس (مجلة الكتاب - مجلد 11 - عدد 4 عدد خاص عن ابن سينا - ابريل 1954 م) القاهرة دار المعارف .

20 - رسالة في معرفة النفس وأحوالها : تحقيق د . محمد ثابت الفندي - القاهرة - الطبعة الثانية .

21 - رسالة في ماهية الصلاة (ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقة) نشرها مهرن - ليدن 1889 م .

22 - رسالة الأخلاق (ضمن تسع رسائل في الحكم والطبيعتين) طبعت بسيء 1318 هـ .

23 - رسالة العهد (ضمن تسع رسائل في الحكم والطبيعتين) طبعت بسيء 1318 هـ .

24 - رسالة في أقسام العلوم العقلية (ضمن تسع رسائل في الحكم والطبيعتين) طبعت بسيء 1318 هـ .

25 - رسالة أوجوية مسائل سئل عنها أبو ريحان البيروني (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا) تحقيق حلمي ضيا أولكن - مطبعة استانبول 1953 م .

26 - رسالة في الاجرام العلوية (ضمن تسع رسائل في الحكم والطبيعتين) .

27 - رسالة في أبطال أحكام النجوم (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا) تحقيق حلمي ضيا أولكن .

28 - رسالة أوجوية عن عشر مسائل (ضمن مجموعة رسائل) تحقيق ضيا أولكن .

29 - شرح مقالة حرف اللام (ضمن كتاب أرسطو عند العرب) تحقيق عبد الرحمن بدوي - الكويت - وكالة - المطبوعات - الطبعة الثانية 1978 م .

30 - رسالة في الحدود تحقيق وترجمة جواشون - القاهرة - المعهد الفرنسي للآثار الشرقية 1963 م .

31 - رسالة في تفسير الصمدية (ضمن جامع البدائع) مطبعة السعادة الطبعة الأولى 1335 هـ - 1917 م .

32 - رسالة حي بن يقطان تحقيق د . أحمد أمين - القاهرة - دار المعارف سنة 1952 م .

33 - رسالة في القوى الإنسانية (ضمن تسع رسائل في الحكم والطبيعتا) .

ثانياً : المصادر والمراجع العربية :

- 1 - ابن رشد (أبو الوليد ت 595 هـ = 1198 م) تفسير ما بعد الطبيعة - تحقيق الأب موريس بوبج الكاثوليكي - بيروت ، ثلاثة مجلدات من سنة 1938 - 952 م .
- 2 - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسسطو - تحقيق د . عثمان أمين - الطبعة الثانية سنة 1958 م .
- 3 - ابن رشد : تهافت التهافت - لقاهرة سنة 1903 م .
- 4 - ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - المطبعة الرحمانية بمصر .
- 5 - ابن طفيل : حي بن يقطان - تحقيق أحمد أمين - دار المعارف بمصر سنة 1952 م .
- 6 - أبو البركات (البغدادي ت 547 هـ) : المعتبر في الحكم ج 2 - الطبعة الأولى 1938 ، 1939 م .
- 7 - أخوان الصفا وخلان الوفا : مجموعة رسائل - 4 أجزاء تصحح خير الدين الزركلي - المطبعة العربية بمصر ، سنة 1347 هـ - 1928 م .
- 8 - أرسسطو : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس - ترجمة إلى الفرنسية بارتلمي شانتهлер وترجمة إلى العربية أحمد لطفي السيد ج 1 ، مطبعة دار الكتب بالقاهرة 1343 هـ - 1924 م .
- 9 - أفلاطون : محاورة الجمهورية - ترجمة فؤاد زكريا ، دار الكتاب العربي بالقاهرة .
- 10 - أفلاطون : محاورة فيدون - ترجمة زكي نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة 1966 م .
- 11 - أفلاطين : أثولوجيا أرسسطو طاليس - تحقيق د . عبد الرحمن بدوي نشر في كتاب أفلاطين عند العرب ، القاهرة ، دار النهضة الطبعة الثانية سنة 1966 م .

12 - الأشعري (أبو الحسن ت 324 هـ = 1078 م) : الإبانة عن أصول الديانة - تقديم وتحقيق وتعليق د. فوقيه حسين - الطبعة الأولى ، دار الأنصار 1397 هـ - 1977 م .

13 - الأشعري (أبو الحسن) : مقالات الإسلاميين واختلاف المسلمين ، الجزء الأول ، تصحیح د. رینر ، استانبول ، مطبعة الدولة سنة 1929 م .

14 - الأفروديسي (الاسكندر) : مقالة في ان الكون إذا استحال استحال من ضده على رأي أرسطو طاليس (ضمن أرسطو عند العرب) - تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات بالكويت ، الطبعة الثانية ، سنة 1978 م .

15 - الألوسي (حسام محى الدين) : حوار بين الفلسفه والمتكلمين ، مطبعة الزهراء - بغداد سنة 1967 م .

16 - الأمدي (سيف الدين ت 55 هـ = 631 هـ) : غایة المرام في علم الكلام - تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة 1391 هـ - 1971 م .

17 - الأهواني (د. أحمد فؤاد) : ابن سينا ، دار المعارف بمصر سنة 1958 م .

18 - الباقياني (أبو بكر ت 403 هـ = 1013 م) : التمهيد - تصحیح الأب يوسف مكارثي ، المكتبة الشرقية بيروت سنة 1957 م ، تحقيق الخضری ، دار الفکر العربي سنة 1947 .

19 - الانصاف فيما يجب اعتقاده ، تحقيق محمد زاهد الكوثري - دار الهجرة - بيروت ط 3 سنة 1980 .

20 - البصري (الامام حسن) : رسالة في القدر (ضمن رسائل العدل والتوحيد) - تحقيق د. محمد عمارة ، دار الهلال سنة 1971 م .

21 - البغدادي (عبد القاهر ت 429 هـ = 1037 م) : أصول الدين - مطبعة الدولة - استانبول الطبعة الأولى 1346 هـ - 1928 م .

22 - الفرق بين الفرق ، تحقيق عبد الرؤوف سعد - موسى الحلي القاهرة .

23 - البيهقي (ظهير الدين) : تاريخ حكماء الإسلام - تحقيق محمد كرد علي مطبعة الشرقي بدمشق سنة 1946 م .

24 - البيجوري : شرح على جوهرة التوحيد ق 2 مطبعة صبيح - القاهرة سنة 1964 م .

25 - التفتازاني (سعد الدين) : 712 - 793 شرح المقاصد - تحقيق د . عبد الرحمن عميرة ج 2 ، 3 - القاهرة .

26 - الجليند (محمد السيد) : مشكلة الخير والشر بين المعتزلة والأشاعرة - رسالة دكتوراه ، مكتبة جامعة القاهرة برقم 15267 لسنة 1395 هـ - 1975 م .

27 - الجويني (أبو المعالي ت 478 هـ = 1085 م) : لمع الأدلة - تقديم وتحقيق د . فوقيه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، بالقاهرة ، الطبعة الأولى سنة 1965 م .

28 - الارشاد : تحقيق د . محمد يوسف موسى ، د . علي عبد المنعم عبد الحميد - القاهرة سنة 1950 م .

29 - الخطيب (عبد الكريم) : القضاء والقدر بين الفلسفة والدين ، دار الفكر العربي ، الطبعة الثانية لسنة 1979 م .

30 - الخطاط (أبو الحسين) : الانتصار - تقديم وتحقيق وتعليق د . نيرج ، مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة لسنة 1344 هـ - 1925 م .

31 - الرازي (فخر الدين ت 606 هـ = 1209 م) : معالم أصول الدين ، الطبعة الأولى .

32 - الرازي (فخر الدين) : المباحث المشرقية جزأين ، حيدر آباد الدكن سنة 1343 هـ - 1924 م .

33 - الأربعون في أصول الدين : دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ط 1 سنة 1353 م .

34 - المطالب العالية - تحقيق د . حسن حجازي السقا ، دار الكتاب العربي - بيروت سنة 1987 م .

35 - الرازي (قطب الدين ت 766 هـ = 1364 م) : شرح الإشارات المسمى المحاكمات دار الطباعة القاهرة سنة 1257 م .

36 - الرسي (القاسم بن ابراهيم بن اسماعيل) : أصول العدل والتوحيد (ضمن رسائل العدل والتوحيد) - تحقيق د . محمد عمارة ، دار الهلال سنة 1971 م .

37 - السنوسي (أبو عبد الله) : شرح عقبة أهل التوحيد الكبرى ، مص .
سنة 1898 م .

38 - الشهري (عبد الكريم ت 548 هـ) : نهاية الاقدام في علم
الكلام ، تصحيح الفردجوم اكسفورد لندن سنة 1931 م .

39 - الشهري (عبد الكريم) : الملل والنحل جزءان ، مطبعة الأزهر ،
الطبعة الأولى .

40 - الظاهر (على نصوح) : الروح الخالدة - نظرات في عينية ابن سينا ،
مطبعة الجيش العربي بالأردن سنة 1960 م .

41 - الطريحي (محمد كاظم) : ابن سينا ، بحث وتحقيق مطبعة الزهراء
بالنجف سنة 1369 هـ - 1949 م .

42 - الطوسي : شرح الإشارات ، المطبعة العامرة - طهران سنة 929 هـ .

43 - العراقي (د . محمد عاطف) : تجديد في المذاهب الفلسفية
والكلامية ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الأولى ، سنة 1973 م .

44 - العراقي (د . محمد عاطف) : ثورة العقل في الفلسفة العربية ، دار
المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ، سنة 1975 م .

45 - العراقي (د . محمد عاطف) : دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ،
دار المعارف بمصر ، الطبعة الأولى سنة 1972 م .

46 - العراقي (د . محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار
المعارف بمصر ، سنة 1971 م .

47 - العراقي (د . محمد عاطف) : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار
المعارف بمصر سنة 1968 م .

48 - العراقي (د . محمد عاطف) : مقالة مشكلة الحرية ، ضمن دراسات
فلسفية) الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1974 م .

49 - العقاد (عباس محمود) : الشيخ الرئيس ابن سينا ، دار المعارف
بمصر ، الطبعة الثانية ، سنة 1967 م .

50 - العوا (د . عادل) : في الكلام والفلسفة ، مطبعة دمشق 1961 م .

51 - الغزالى (أبو حامد ت 505 هـ) : تهافت الفلسفة - تحقيق وتقديم
د . سليمان دنيا ، دار المعارف مصر ، الطبعة السادسة 1980 م .

52 - الغزالى (أبو حامد) : الاقتصاد في الاعتقاد ، مطبعة الحسين بالقاهرة .

53 - الفارابي (أبو نصر ت 339 هـ) : آراء أهل المدينة الفاضلة ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح ، القاهرة .

54 - الفارابي (أبو نصر) : التعليقات ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، سنة 1346 هـ .

55 - الفارابي (أبو نصر) : الجمع بين رأيي الحكيمين ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن 1346 هـ .

56 - الفارابي (أبو نصر) : السياسات المدنية ، مطبعة مجلس دارة المعارف العثمانية ، بحيدر آباد الدكن ، سنة 1346 هـ .

57 - الفارابي (أبو نصر) : عيون المسائل (ضمن الثمرة المرضية) ، طبعة ليدن ، سنة 1890 م .

58 - الفارابي (أبو نصر) : فصوص الحكم (ضمن الثمرة المرضية) ، طبعة ليدن ، سنة 1890 م .

59 - الفارابي (أبو نصر) : رسالة في إثبات مسائل متفرقة ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، بحيدر آباد الدكن ، الطبعة الأولى ، سنة 1344 هـ .

60 - الفارابي (أبو نصر) : رسالة في فضيلة العلوم والصناعات ، مطبعة دائرة المعارف النظامية ، حيدر آباد الدكن ، الطبعة الأولى سنة 1340 هـ .

61 - الفندي (د. محمد ثابت) : الله والعالم عند ابن سينا (مقالة ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا) ، القاهرة مطبعة مصر ، سنة 1952 م .

62 - المرتضى (الشريف) : رسالة إنقاذ البشر من الجبر والقدر (ضمن رسائل العدل والتوحيد) - تحقيق د. محمد عمارة ، دار الهلال ، سنة 1971 م .

63 - الشار (د. علي سامي) : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج 1 ، دار المعارف بالقاهرة ، الطبعة السابعة ، 1977 م .

64 - النسابوري (أبو رشيد ت 450 هـ) : في التوحيد . تحقيق د. أبو ريدة - القاهرة سنة 1968 .

65 - البازجي (كمال) : وانطوان غطاس كرم : اعلام الفلسفة العربية ، لجنة

التأليف بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1957 م .

66 - أمين (عثمان) : الفلسفة الرواقية - مكتبة النهضة المصرية 1959 م .

67 - أمين (عثمان) : شخصيات ومذاهب فلسفية ، دار إحياء الكتب العربية سنة 1945 م .

68 - بدوي (د . عبد الرحمن) : أرسطو مكتبة النهضة بمصر ، الطبعة الثانية ، سنة 1944 م .

69 - بدوي (د . عبد الرحمن) : أرسطو عند العرب ، وكالة المطبوعات بالكويت ، الطبعة الثانية ، سنة 1978 م .

70 - بدوي (د . عبد الرحمن) : أفلاطون ، وكالة المطبوعات بالكويت ، دار القلم بيروت ، سنة 1979 م .

71 - بدوي (د . عبد الرحمن) : مذاهب الإسلاميين ، الجزء الأول ، المعتزلة والأشاعرة ، دار العلم للملائين بيروت ، سنة 1971 م .

72 - ثامسطيوس : شرح مقالة حرم اللام (ضمن كتاب أرسطو عند العرب) - تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات بالكويت ، الطبعة الثانية ، سنة 1978 م .

73 - جار الله (زهدي) : التزعة الإنسانية في فلسفة ابن سينا (مقالة ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا) ، القاهرة ، مطبعة مصر ، سنة 1952 م .

74 - جارديه (لويس) : المقدمات الفلسفية للتصوف السينيوي (ضمن كتاب ذكرى ابن سينا) - ترجمة د . أحمد فؤاد الأهواني ، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ، سنة 1952 م .

75 - جواشون (اميلا) : فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبا خلال القرون الوسطى ، - ترجمة رمضان لاؤند ، دار العلم للملائين بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1950 م .

76 - خليف (د . فتح الله) : فلاسفة الإسلام ، دار الجامعات المصرية بالإسكندرية ، سنة 1976 م .

77 - دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمة وتعليق د . محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والنشر ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، سنة 1367 هـ - 1948 م .

78 - دي بور : مادة ابن سينا - بدائرة المعارف الإسلامية ، مجلد (عدد 4)

الترجمة العربية وتعليقها د. محمد ثابت الفندي .

79 - دوفو (البارون كارا) : ابن سينا ، - ترجمة عادل زعبيتر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، سنة 1390 هـ - 1970 م .

80 - ساتلانا : تاريخ المذاهب الفلسفية ، نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة في مجلدين .

81 - شاهين (مصطفى سيد أحمد) : موقف فخر الدين الرازي من الفلسفة الإلهية عند ابن سينا - رسالة دكتوراه ، مكتبة جامعة القاهرة برقم 3891 ، سنة 1983 م .

82 - سيد (فؤاد) : ابن سينا مؤلفاته وشروحها ، المحفوظ بدار الكتب المصرية ، مطبعة دار الكتب ، سنة 1950 م .

83 - شيخ الأرض (تيسير) : ابن سينا ، دار الشرق الجديد بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1962 م .

84 - صبحي (د. أحمد محمود) : في علم الكلام ، المعتزلة والأشاعرة ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، سنة 1978 م .

85 - صليبا (د. جميل) : مؤلفات ابن سينا وفلسفته وتأثيره ، دائرة المعارف للبستانى بيروت ، الطبعة الجديدة مجلد 3 ، سنة 1960 م .

86 - صليبا (د. جميل) : ابن سينا وتحليل ، مكتب النشر العربي بدمشق ، الطبعة الأولى ، سنة 1356 هـ - 1964 م .

87 - صليبا (د. جميل) : الدراسات الفلسفية ، الجزء الأول ، مطبعة دمشق ، سنة 1383 هـ - 1964 م .

88 - صليبا (د. جميل) : من أفلاطون إلى ابن سينا ، مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر بدمشق ، الطبعة الثالثة سنة 1951 م .

89 - صليبا (د. جميل) : نظرية الخير عند ابن سينا (مقالة ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألafi لذكرى ابن سينا) مطبعة مصر ، سنة 1952 م .

90 - عبد الجبار (القاضي) : المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) - تحقيق د. محمد عمارة ، دار الهلال ، سنة 1971 م .

91 - عبد الجبار (القاضي) : المعني في أبواب التوحيد والعدل ج 8 (المخلوق) - تحقيق د. توفيق الطويل ، وزارة الثقافة بالقاهرة .

92 - عبد الجبار (القاضي) : شرح الأصول الخمسة - تحقيق وتقديم د . عبد الكرييم عثمان ، مطبعة الاستقلال الكبرى ، الطبعة الأولى ، سنة 1384 هـ - 1965 م .

93 - عبده (الشيخ محمد) : بين الفلسفة والكلامين - تحقيق د . سليمان دنيا ، القسم الأول ، دار احياء الكتب العربية ، سنة 1377 هـ - 1958 م .

94 - عمارة (د . محمد) : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، المؤسسة العربية للدراسات بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1972 م .

95 - غلاب (د . محمد) : مشكلة الالوهية ، دار احياء الكتب العربية ، الطبعة الثانية ، سنة 1951 م .

96 - فخرى (ماجد) : تاريخ الفلسفة الاسلامية - ترجمة كمال اليازجي ، الدار المتحدة للنشر بيروت ، سنة 1974 م .

97 - فراج (د . عبده) : معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى - اسلامية و مسيحية . مطبعة الانجلو المصرية ، الطبعة الأولى ، سنة 1969 م .

98 - قنواتي (الأب جورج شحاته) : مؤلفات ابن سينا ، دار المعارف بمصر ، سنة 1950 م .

99 - قنواتي (الأب الدكتور جورج شحاته) : اثر ابن سينا - دائرة المعارف للبستانى بيروت - الطبعة الجديدة مجلد 3 ، 1960 م .

100 - قنواتي (الأب الدكتور جورج شحاته) : مؤلفات ابن سينا ، منهاج تصنيفها ، (ضمن الكتاب المذهبي) لابن سينا ، القاهرة ، مطبعة مصر ، سنة 1952 م .

101 - كرم (يوسف) : العقل والوجود ، دار المعارف بمصر ، 1956 م .

102 - الطبيعة وما بعد الطبيعة ، دار المعارف بمصر الطبعة الأولى ، سنة 1959 م .

103 - لطف (د . سامي نصر) : الحرية المسئولة في الفكر الفلسفي الاسلامي ، مكتبة الحرية الحديثة .

104 - محمود (د . عبد الحليم) : التصوف عند ابن سينا ، مكتبة دار العروبة القاهرة .

105 - مذكور (د . ابراهيم بيومي) : في الفلسفة الاسلامية ، منهاج وتطبيقه

جـ 2 ، دار المعارف بمصر ، سنة 1976 م .

106 - مرحبا (د . محمد عبد الرحمن) : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية ، مكتبة الفكر الجامعي ، منشورات عويدات بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1970 م .

107 - مسعد (الأب بولس) : ابن سينا الفيلسوف ، مطبعة الاتحاد بيروت ، سنة 1937 م .

108 - مصطفى (كوكب محمد أحمد) : التصوف عند ابن سينا ، رسالة دكتوراة ، مكتبة كلية البنات ، جامعة عين شمس برقم 189 سنة 1981 م .

109 - مغنية (محمد جواد) : معالم الفلسفة الاسلامية ، دار العلم للملائين ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1960 م .

110 - موسى (د . محمد يوسف) : فلسفة الاخلاق في الاسلام وصلاتها بالفلسفة الاغريقية ، مطبعة الرسالة ، الطبعة الثانية ، سنة 1364 هـ ، 1945 م .

111 - موسى (د . محمد يوسف) : الالهيات بين ابن سينا وابن رشد (مقالة ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا) ، القاهرة ، مطبعة مصر ، سنة 1952 م .

112 - نادر (البير نصري) : فلسفة المعتزلة ، الجزء الثاني ، مطبعة دار النشر بالاسكندرية .

113 - نجاتي (د . محمد عثمان) : الادراك الحسي عند ابن سينا ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ، سنة 1961 م .

114 - هويدى (د . يحيى) : دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية ، دار النهضة العربية ، سنة 1972 م .

115 - وهبة (د . مراد) : يوسف كرم ، د . يوسف سلاله : المعجم الفلسفي ، الطبعة الثانية ، سنة 1971 م .

ثالثاً : المراجع الأجنبية :

- 1 - Afnan (Soheil M.): Avicenna, his life and works. London George Allen- Univin, 1958.
- 2 - Arberry (A. J.) : Avicenna on Theology. London murray 1951.
- 3 - Aristotle : Metaphysics A revised text with introduction and commentary by S. C. Ross. London, Oxford, 1924 Two volumes.
- 4 - Corbin (Henri) : Avicenna and the visionary recital. English translation by W. R. Trosk, London, Routledge Keyan Paul 1960.
- 5 - Gilson (E) : History of christian philosophy in the middle ages. 195.
- 6 - Nafic (A) : Avicenna, His life, works, thought and time Tahrn. Danesh Bookstore, 1954.
- 7 - Nasr (S. H) : An Introduction to Islamic cosmological doctrines, Cambridge 1964 Cambridge.
- 8 - Nasr (S. H) : Cosmologies of Aristotle and ibn Sina, Pakistan Philosophical Journal (Lahore) Vol. III January 1960.
- 9 - O'Leary (De Lacy) : Arabic thought and its place in history forth edition, London, Kegan Paul, 1958.
- 10 - Ross (W. D.) : The works of Aristotle Metaphysica, Vol. III, 1928.
- 11 - Ross (S. D) : Aristotle, London, Oxford, 1953.
- 12 - Sharif (M.M.) : A history of muslim philosophy. Otto Harrassowitz. Vol. Wiesbaden. Two volumes 1963.

الالفهرس

الصفحة	الموضوع
4	اهداء
5	توطئة
11	الباب الأول : الأبعاد الميتافيزيقية لمشكلة الخير والشر عند ابن سينا
11	حدود الخير والشر
12	أولاً : حدود الخير
14	ثانياً : حدود الشر
17	الفصل الأول : وجود الله تعالى عند ابن سينا وصلة ذلك بالبحث في مشكلة الخير والشر
17	تمهيد
18	أولاً : موقف ابن سينا من أدلة وجود الله تعالى السابقة عليه
18	1 - الاتجاه الفكري و موقف ابن سينا من
18	أ - دليل المعتزلة
20	ب - دليل الأشاعرة
23	ج - نقد ابن سينا للدليل المتكلمين
26	2 - الاتجاه الفلسفى و موقف ابن سينا من
26	أ - دليل أرسطو

27	ب - دليل الفارابي
28	ثانياً : وجود الله عنه ابن سينا وعلاقته بوجود الشر
	الفصل الثاني : صفات واجب الوجود وعلاقتها بالبحث في مشكلة
33	الخير والشر
33	تمهيد
33	أولاً : طريقة ابن سينا في تناول موضوع الصفات
36	ثانياً : مصادر استفادة ابن سينا في موضوع الصفات
37	ثالثاً : الصفات التي تتعلق بخريمة الله تعالى
38	1 - صفة الوحدانية
38	2 - صفة الكمال
39	3 - صفة كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً
39	4 - صفة كونه عاشقاً لذاته
40	5 - واجب الوجود تام وليس له حالة متوقرة
41	6 - صفة كونه خيراً محضاً
45	الفصل الثالث : فعله تعالى وعلاقته بوجود الخير عنه
45	تمهيد
45	أولاً : طبيعة فعله تعالى
53	ثانياً : فعله تعالى في إيجاد العالم وعلاقته بتصور الخير والشر
53	1 - مصادر نظرية الفيض والتصور
54	2 - ماهية نظرية الفيض والتصور
64	ثالثاً : الله تعالى باعتباره خيراً أقصى
75	الفصل الرابع : مشكلة العلم الإلهي وارتباطها بالبحث في الخير والشر ..
75	تمهيد
76	أولاً : الآراء السابقة على ابن سينا في العلم الإلهي و موقفه منها
76	1 - الموقف الجدلية الإسلامي من مشكلة العلم الإلهي
76	أ - رأي المعتزلة
80	ب - رأي الأشاعرة
83	2 - الموقف الفلسفية السابق على ابن سينا من مشكلة العلم الإلهي ..
83	أ - رأي أرسطو

87	ب - رأي الفارابي
89	ثانياً : رأي ابن سينا عن مشكلة العلم الإلهي
90	1 - الله تعالى عالم بذاته
92	2 - الله تعالى يعلم الموجودات
94	3 - نفي علم الله تعالى للأشياء من الخارج
96	4 - الله تعالى يعلم الموجودات بعلم كلي
99 ..	5 - ادراك الجزئيات بطريقة كلية
104	6 - من يختص بالعلم الجزئي
107	ثالثاً : علاقة العلم الإلهي بوجود الخير والشر
107	1 - العلم الإلهي يرتبط بوجود النظام الذي هو خير للموجودات ..
109	2 - صلة العلم الإلهي بالعنابة الإلهية
112	3 - علاقة العنابة بوجود الشر في العالم
119	الباب الثاني : الأبعاد الفيزيافية لمشكلة الخير والشر
121	الفصل الأول : علل الموجودات الطبيعية عند ابن سينا وصلتها بالخير والشر
121	تمهيد
122	أولاً : نقد مذهب القائلين بعلة واحدة مادية أو صورية
122	1 - نقد القائلين بالعلة المادية
123	2 - نقد القائلين بالعلة الصورية
125	ثانياً : نظرية العلل وما يتعلق بها من خير وشر
126	1 - العلة المادية
127	2 - العلة الصورية
129	3 - العلة الفاعلة
130	4 - العلة الغائية وأهميتها
132	ثالثاً : الخير يتعلق بتحقيق الغاية في الطبيعة
135	الفصل الثاني : نقد الانفاق والمصادفة واثبات الغائية والخير في الطبيعة وتفسير ما بها من شر
135	تمهيد
136	أولاً - نقد ابن سينا للمذاهب السابقة في الطبيعة

1 - رأي القائلين بانكار البخت والمصادفة ونقد ابن سينا لهم	136
2 - رأي القائلين بتعظيم البخت ونقد ابن سينا لهم	138
ثالثاً : تقسيم للأمور الطبيعية إلى الأسر الدائم والأكثري والأقل	
والمتساوي وعلاقة ذلك بالخير والشر	141
ثالثاً : الفرق بين الغايات الذاتية وبين الضروري وصلة ذلك بالخير	
والشر	144
رابعاً : ثبات الغائية والخير في الطبيعة وتفسير وجود الشر	146
1 - الطبيعة غير خاضعة للاتفاق والمصادفة	146
2 - الطبيعة تتحرك لأجل الخبرية	147
3 - تفسيره لوجود الشر في الطبيعة	148
خامساً : مكونات عالم الأجسام الطبيعية وما يتعلّق بها من شر	150
150 شر	150
أ - مكونات عالم الأجسام	150
ب - صلة الشر بالعدم	152
ج - الشر يرتبط بوجود المادة	153
د - وجود الشر ضرورة تابعة للخير	156
الفصل الثالث : عالم الكون والفساد وتفسيره لما يظهر فيه من خيرات وشرور	161
161 تمهيد	161
أولاً : مكونات عالم الكون والفساد	162
ثانياً : علاقة عناصر الكون والفساد بالخير والشر	165
ثالثاً : تفسير ابن سينا لأسباب وجود الشر	166
الباب الثالث : الأبعاد الإنسانية لمشكلة الخير والشر	169
الفصل الأول : مشكلة القضاء والقدر وعلاقتها بالخير والشر	171
171 تمهيد	171
أولاً : رأي ابن سينا في القضاء والقدر	173
1 - تسلّيم بوجود القدر	173
2 - سر القدر	173
3 - تعريف القضاء والقدر عند ابن سينا	175

ثانياً : كيفية انتقال القضاء إلى العالم أو إلى القدر	177
ثالثاً : علاقة القضاء والقدر بالخير والشر	178
الفصل الثاني : علاقة قضاء الله تعالى وقدره بما يفعله الإنسان من خير وشر	183
تمهيد	183
أولاً : موقف ابن سينا من آراء السابقين في أفعال الإنسان	183
ثانياً : علاقة الفعل الإنساني بالخير والشر	186
ثالثاً : الإنسان مجبر على فعل الخير والشر	188
الفصل الثالث : الثواب والعقاب وعلاقته بالخير والشر	193
تمهيد	193
أولاً : رأي ابن سينا في الثواب والعقاب وعلاقته بالخير والشر ...	193
1 - تعريف الثواب والعقاب	193
2 - العقاب حتمي لتخليص النفس من شرورها	194
3 - كيف صدرت العقوبة التي هي شر من الله الذي هو خير؟ ..	194
4 - العقاب خير لأنه يؤدي إلى خير العالم ونظامه	196
ثانياً : نقد ابن سينا لرأي المعتزلة في أن الشراكة من الخير في الثواب والعقاب	197
1 - رأي المعتزلة في الثواب والعقاب	197
2 - نقد ابن سينا للمعتزلة	198
الفصل الرابع : السعادة وعلاقتها بخير الإنسان	203
تمهيد	203
أولاً : السعادة هي الخير الأعلى	203
ثانياً : العلاقة بين السعادة والله	204
1 - أنواع اللذات	204
2 - الله هي الخير والألم هو الشر	206
3 - السعادة تقوم على أربعة أصول	206
ثالثاً : خير وكمال النفس الناطقة وطريق الوصول إليه	211
1 - الطريق النظري	214
2 - الطريق العلمي	215
رابعاً : السعادة الحقيقة هي بعد الموت	215

221	الخاتمة
227	قائمة المراجع
227	أولاً : مؤلفات ابن سينا
230	ثانياً : المصادر والمراجع العربية
239	ثالثاً : المراجع الأجنبية

